Bračno pravo u Jugoslavenskom konkordatu.

De iure matrimoniali in concordato Jugoslavico.

Dr Fr. Herman.

Summarium: Declaratur notio et natura concordatorum et exhibentur res, de quibus in concordatis stipulatur. Exposita deinde doctrina catholica de matrimonio christiano in relatione eiusdem ad potestatem ecclesiasticam et civilem, relatio fit de jure matrimoniali in ceteris concordatis ac in specie de stipulationibus concordatariis in concordato Jugoslavico. In fine disputatur de necessariis pro applicatione juris concordatarii circa matrimonium in Jugoslavia et exhibetur in quonam statu quaestio de concordato nunc invenitur.

1) Pojam i priroda konkordata.

Konkordat je latinska riječ i znači po svom postanku (etimologiji) sporazum. Počam od 12 vijeka označuje se tim izrazom sporazum između sv. Stolice u Rimu kao pretstavnice rimokatoličke Crkve i između nosioca najviše državne vlasti u određenoj državi u pitanjima koja jednako interesuju Crkvu i državu. Ovakav sporazum sklapa se (počam od 15 stoljeća ovamo)[1] u pravilu u obliku svečanog međunarodnog ugovora (konvencije), koji se onda prihvati i proglasi na način, kojim se prihvaćaju i proglašuju i drugi crkveni i državni zakoni. Tim je konkordat ujedno i državni zakon, kojim su u državnom pravnom području uređeni crkvenopolitički odnosi i pravni položaj Katoličke Crkve u toj (konkordatskoj) državi.[2] Ovakovu široku i općenitu definiciju konkordata, pri kojoj se polazi od etimološkog značenja riječi, saglasno prihvaćaju svi autori i nauka, no kada je riječ o tom, da se odredi specifični pojam i analizuje pravna priroda konkordata, onda stojimo pred spornim pitanjem, o kojemu je u ogromnoj staroj i novoj literaturi[3]

---

[1] Vd. Concordato di Vienna, 17 febr. 1448 u Mercati, Raccolta di concordati, Roma, 1919 pag. 177.

[2] Wernz (Jus decr. I, nr. 165) definira konkordat: »Conventio inter Ecclesiam et societatem civilem ad mutuas relationes ordinandas, circa materias, quae utriusque societatis interest, publico et solemni pacto inita.«

[3] Vd. literaturu u D'Avack, La natura giuridica dei concordati nel jus publicum ecclesiasticum, Firenze, 1936.

vođena velika rasprava i beskonačna polemika. O tom dakako ovđe ne možemo opširnije govoriti, nego se moramo zadovoljiti time, da opetujemo ono, što je prihvaćeno od naše Katoličke sekcije na tz. Vjerskoj anketi u Beogradu (1921):[4]

»Katolička je crkva vjerska zajednica s posebnom svrhom, koja se bitno razlikuje od svrhe države. Crkva se naime skrbi za duhovno-svrhunaravno dobro ljudi, dok je zadaća države, da se brine za vremenito blagostanje svojih državljana.

Kad je crkva prvi put stupila u svijet, pojavila se odmah kao pravna organizacija, namjenjena svim ljudima, svim narodima, svim državama i time je pored prava državnoga nastalo i pravo crkveno. Katolička je crkva na svojim pravnim temeljima gradila samostalno kroz stoljeća i dogradila sustav svoga prava davno prije, nego što se je porodila i razvila ideja suverene države.

Suglasno sa svojim pravnim sustavom istupala je katolička Crkva uvijek a istupa i danas kao jedna jedinstvena cjelina, koja je kao takova priznata u međunarodnom životu, a ovu cjelinu pretstavlja sv. Otac papa u Rimu kao vrhovna njena glava.

Prema tomu nije katolička crkva obično udruženje u državi niti obična javno-pravna korporacija, a nije ni kao druga udruženja u svom postanku, uredbi i upravi od države ovisna.

Budući da gore spomenuti dvojaki pravni red postoji i danas, to imademo i dvojaku pravnu kompetenciju.

Kako povijest uči, postoji već od davnine spor između crkvene i državne vlasti o granicama kompetencije. Za rješenje toga spora praktički je jedini i za obje vlasti najbolji izlaz međusobni sporazum. Oblik, u kojemu se ovaj sporazum izražava, jesu ugovori, koji se sklapaju između najviše crkvene i najviše državne vlasti, a obično nazivlju se konkordati.«[5]

2) Predmeti konkordata.

Predmetom sporazumjevanja Crkve i države u konkordatima jesu u prvom redu sva ona pitanja, glede kojih u dotičnoj državi u stvari postoji spor o granicama nadležnosti crkvene i državne vlasti po tim pitanjima. Nadalje ona pitanja, za koja prijeti opasnost, da bi prijepori mogli nastati, te uopće sva ona pitanja, u kojima ugovorne strane smatraju potrebnim da se međusobni odnosi urede u obliku konkordata. Razumije se, da se u jednom konkordatu ne moraju riješiti sva sporna pitanja koja stvarno postoje i urediti svi međusobni odnosi između Crkve i dotične države.

---

[4] Vd. Kušej, Verska anketa u Beogradu, Ljubljana 1922, str. 15.

[5] Kodeks Kan. Prava naziva konkordate: 1. »initas cum variis Nationibus conventiones« (kan. 3), 2. »pacta conventa cum variis Nationibus« (kan. 255), 3. »concordata« (kan. 1471).

Predmetom konkordata redovno su i takova pitanja, po kojima prema načelnom stajalištu i vjerskoj nauci Crkve nadležnost nesumnjivo pripada Crkvi (tz. res spirituales et spiritualibus adnexae). Crkva pristupa u takovim pitanjima sporazumjevanju i otstupa od svojega prava radi viših duhovnih interesa, napose da se uzdrži vjerski mir i javni poredak.[6] U takovim slučajevima Crkva u konkordatima pristaje na to, da država izvršuje stanovita prava, koja nesporno spadaju u nadležnost Crkve u neku ruku delegovana od Crkve. Država izvršuje takova konkordatom od Crkve priznata joj prava doduše samosvojno, u svoje ime i na svoju odgovornost, ali — kako se izražavaju kanoniste — »virtute commissionis tantum seu delegationis jurisdictionis«.[7]

To naročito važi za bračno pravo u pogledu kršćana uopće a katolika napose, koje po načelima i vjerskoj nauci Crkve spada u isključivu nadležnost Crkve s obzirom na sakramentalni značaj kršćanskoga braka.

3) Kršćanski brak u odnosu prema Crkvi i državi po nauci Crkve.

Načela Katoličke Crkve po tom pitanju, koja su došla do izražaja i u Crkvenom zakoniku (Kodeksu Kanonskog Prava) mogu se svesti na ove tačke:

1. Brak je po prirodi svojoj stvar sveta i vjerska, te je zato u izravnom snošaju sa svrhom Crkve i samim tim i ukoliko je uredba naravnoga prava[8] po sebi spada u područje crkvene vlasti.[9]

---

[6] Vd. Bargilliat, Praelectiones iuris can., I, nr. 157, pag. 131: »Potestas Summi Pontificis non imminuitur ex obligatione suscepta in Concordatis, nam ibi non agitur de minoratione iurium potestatis ecclesiasticae, sed de exercitio iurium quod attentis circumstantiis restringitur. Videlicet Summus Pontifex, iustis de causis, nempe ut servetur pax et tranquillitas quae maxime est necessaria, sibi interdicit usum aliquorum mediorum, sine quo nihilominus administratio, seu bonum regimen spirituale, subsistere valeat, dispendium proinde est in non necessariis.«

[7] Conte a Coronata, Jus publicum eccl., nr. 113 pag. 149: »Distinctione praemissa inter ius et iuris exercitium firmiter tenendum est, iuribus Primatus Romanum Pontificem renuntiare non posse, posse vero renuntiatiare exercitio aliquorum iurium; nullo enim praecepto positivo iubetur R. Pontifex iura omnia per se ipse exercere, nec enim posset, cum unica sit persona. Et sicut potest eorundem iurium exercitio renuntiare et aliis illud committere, ita potest se huic renuntiationi aliquo saltem modo obligare.« Vd. D' Avack l. c. pag. 51.

[8] Leo XIII, ep. encycl. »Arcanum«, 10 febr. 1880: »Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est ut regatur ac temperetur non Principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium.«

[9] Vd. Dr. M. Belić, Pravna narav braka (u Bogosl. Smotri, 1935, str. 255).

2. Brak između kršćana ima značaj Sakramenta[10] i zbog toga je potpunoma i isključivo podvrgnut crkvenoj vlasti.[11]

3. Brak je uredba božanskog prava naravnog i pozitivnog, zato Crkva ne može mijenjati bitnost braka, te dirati u ono, što važi za brak po božanskom pravu, ali na nju spada da autentično tumači odredbe, koje važe za brak po božanskom pravu.[12]

4. Isključivo u nadležnost Crkvene vlasti spada izdavanje propisa, kojima se ograničuje bračnopravna lična sposobnost tj. isključivo Crkva ima vlast postavljati bračne smetnje: zapreke i zabrane.[13] Isto tako spada isključivo na Crkvu pravo, da ustanovi da je nedostatan (bitno manjkav) pristanak na brak, koji bi inače po naravnom pravu bio dovoljan[14] i samo ona može propisati oblik, u kojemu se mora pristanak na brak očitovati, da brak bude valjan (forma substantialis).[15]

5. Na Crkvu spada da prizna i određuje učinke braka za crkveno područje[16] i da dopušta rastave bračnih drugova.[17]

6. Crkvi pripada sudačka i s njom u vezi kaznena (krivična) vlast[18] u bračnim stvarima kršćana.[19]

---

[10] Conc. Trident., sess. XXIV, de matrimonio, can. 1: »Si quis dixerit, Matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, a. s.

Pius IX, Syllabus errorum, prop. 65, 66, 73. — CJC, canon 1012.

[11] Leo XIII, ep. encycl. »Arcanum«: »At quia matrimonium inter Christianos semper est sacramentum et quoniam de sacramentis statuere et praecipere ex voluntate Christi sola potest et debet Ecclesia, plane absonum est, potestatis eius vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam.« Vd. canon 1016.

[12] Vd. canon 1038, 1; Conc. Trid., sess. XXIV, can. 3; S. Off., instr. 3 sept. 1772.

[13] Vd. canon 1038, § 2, 1039, 1040; Conc. Trid. sess. XXIV. can. 3, 4, 9; de ref. matr. c. 1, 6.

[14] Vd. can. 1083, § 2 nr. 2, 1087 u vezi s can. 1139, § 1.

[15] Conc. Trid. sess. XXIV, de ref. matrim. cap. 1. Can. 1094 sqq.

[16] To su tz. kanonske posljedice braka (vd. Kanon 1112).

[17] Conc. Trid. sess. XXIV, can. 8 vd. CJC can. 1128 sqq.

[18] Conc. Trident. Sess. XXIV, can. 12. CJC can. 1960; 2319; 2353; 2356; 2375; 2388.

[19] Prema tomu po nauci i stajalištu crkve spada na temelju božanskog prava u njezinu isključivu nadležnost: cjelokupno materijalno, procesualno i krivično bračno pravo u pogledu kršćanskoga sakramentalnoga braka. Ta ista vlast pripada Crkvi i u pogledu zaruka (sponsalia de futuro), jer su u nužnoj vezi s brakom (res spirituali adnexa). Vd. Pius IX, Syllab. nr. 74, Pius VI, const. »Auctorem fidei«, 28 aug. 1794, Pr. n. 58: »Propositio, quae statuit, sponsalia proprie dicta actum mere civilem continere, qui ad matrimonium celebrandum disponit, eademque civilium legum praescripto omnino subiacere,

7. Nadležnost d r ž a v e ograničena je po nauci[20] i propisima[21] Crkve isključivo na čisto građanske posljedice braka.[22]

Naročito nije država nadležna da propisuje bračne s m e t n j e (ni zapreke ni zabrane) niti može da valjanom kršćanskom braku uskrati onakove posljedice, koji su s prirodom braka u nužnoj vezi[23]

---

quasi actus disponens ad sacramentum non subiaceat sub hac ratione iuri Ecclesiae: — falsa etc. (Denzinger—Bannwart, Enchir. Symb., nr. 1558). CJC canon 1017.

[20] Leo XIII, ep. encycl. »Arcanum«, 10 febr. 1880: »Item non ipsa (Ecclesia) ignorat, neque diffitetur sacramentum matrimonii cum ad conservationem quoque et incrementum societatis humanae dirigatur, cognationem et necessitudinem habere cum rebus ipsis humanis, quae matrimonium quidem consequuntur, sed in genere civili versantur: de quibus rebus iure decernunt et cognoscunt qui rei publicae praesunt.«

[21] CJC can. 1016: »Baptizatorum matrimonium regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa m e r e c i v i l e s e i u s d e m m a t r i m o n i i e f f e c t u s.«

[22] W e r n z - V i d a l, Jus matrim, Romae, 1925, nr. 74: »Principes saeculares effectus mere civiles matrimonii christianorum multoque magis infidelium suis legibus partim ordinare partim constituere poenis quoque positivis adiectis ex potestate propria possunt, et consequenter de iisdem causis iudices competentes existunt. Praeterea non prohibentur, quominus eos effectus civiles, qui a valore et honestate matrimonii s e p a r a r i possunt, iustam ob causam denegent. Minime vero toleranda est illa theoria vel praxis, secundum quam matrimoniis christianis valide et licite iuxta leges divinas et canonicas initis, propter legem quandam civilem in hac re violatam etiam effectus civiles inseparabiliter cum valore et honestate matrimonii coniuncti sine ullo fundamento legitimo denegantur. Id valet potissimum de negatione legitimitatis uxoris et mariti, atque prolis natae ex matrimonio secundum ius canonicum licite et valide inito. Iam illa extensio ad effectus inseparabiles manifeste excluditur can. 1016, per particulam m e r e civiles.« Vd. Gasparri, Tract. can. de matrim., 1932², I, pag. 144, nr. 237.

[23] »Ovo stajalište Crkve — kaže Dr. M. N o v a k (Udžbenik crkv. prava kat. crkve, Zagreb, 1930, str. 270) — respektirala je kroz vrlo dugo vremena (do sredine 18 stoljeća) i država i pozivajući se na to, da je brak sakramenat, upravo se odricala prava da taj odnos normira i da o njemu sudi, pa se ograničavala samo na to, da odredi obiteljskopravne i imovinskopravne posljedice (t. zv. građanske posljedice) ženidbe.« Do potpunog i izričnog izražaja došlo je stajalište Crkve (možda posljednji puta) u Austrijskom konkordatu od god. 1855 u članu X, ali već u provedbi toga člana (u Zakonu za ženidbe katolika i u Naputku za duhovne sudove od g. 1856) uzakonjeno je načelo, da država može donositi b r a č n e z a b r a n e. Vd. napose §§ 69 i 70 austr. Naputka za duhovne sudove od god. 1856, zbog kojih navodno sv. Stolica nije nikada ovaj Naputak izrijekom odobrila. (Vd. Wernz-Vidal, l. c. nr. 60, nota 55).

ali državna vlast može u svojoj nadležnosti propisati, da se brak sklopljen prema kanonskom pravu mora upisati u državne knjige (matice, registar).[24]

4) Bračno pravo u konkordatima.[25]

U srednjevjekovnoj kršćanskoj državi uspjelo je Crkvi, da svoje stajalište u bračnom pravu zaista provede u život i da u stvari isključi nadležnost državne vlasti u bračnim stvarima vjernika izuzev građanske posljedice braka. Međutim se u istorijskom zbivanju razvila i ostvarila radikalna promjena u odnosu Crkve i države.[26] Država se je u pitanju braka emancipovala od Crkve i postepeno stvorila svoje samostalno građansko bračno pravo s ustanovom civilnog načina sklapanja (prvo fakultativno 1580 u Nizozemskoj, a obligatorno 1792 u Francuskoj). Taj je razvoj izvršen pod utjecajem protestantskih konfesija, koje su odricale braku značaj sakramenta i izrijekom priznale državnu nadležnost u bračnim stvarima,[27] kao i galikanskih regalista,[28] koji su postavili i branili

---

[24] Vd. Wernz-Vidal, l. c. nr. 75; Gasparri, l. c., I, pag. 145, nr. 239.

[25] U velikoj zbirci koju je sabrao i uredio svećenik Angelo Mercati (Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, Roma 1919) uvršteni su svi konkordati sklopljeni kroz devet vijekova (od 1098 do 1914) — svega preko 200 komada. Konkordati poslije 1914, i to: Letonski (1922), Bavarski (1925), Poljski (1925), Litavski (1927), Italijanski (1929), Rumunjski (1929), Pruski (1929), Njemački (s Rajhom 1933), Austrijski (1934) — oglašeni su u potpunom tekstu u službenom glasilu sv. Stolice (Acta Apostolicae Sedis) u odnosnim godištima. Konkordati od Austrijskog (1855) do Njemačkog (1933) izdani su i u prijevodu (ne najboljem) u našem jeziku (Dr. T., Zbirka konkordata, Beograd, 1934), a Austrijski od god. 1934 priopćen je u prijevodu (Dr. A. Ruspinia) u Bogoslovskoj Smotri (Zagreb, 1934, str. 243).

Kako je konkordatska aktivnost za sadanjeg Pape Pija XI bila vrlo velika (s jugoslavenskim svega 10 konkordata), razumije se da je i novija literatura o konkordatima vrlo obimna. Vd. Gianini, I concordati postbelici, I. Milano 1928, II. Milano 1936; Perugini, Concordata vigentia notis historicis et iuridicis declarata, Romae 1934, i dr.

[26] Vd. Dr. Kosta Đurić, Crkva i država, Beograd 1923 (Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja, knjiga 6).

[27] Poznata je Luterova riječ, da je brak »ein gar eitel weltlich Ding«. Vd. Baranowski, Luthers Lehre von der Ehe, 1913.

[28] Vd. Joannes Launoius (Jean Launoy): Regia in matrimonium potestas, 1674. Njegovu nauku prihvatio je galikanizam, febronianizam i jozefinizam, te sinoda u Pistoji (1786). Vd. kard. Rauscher, Die Ehe und das zweite Hauptstück des bürgerlichen Gesetzbuches, Wien 1868, str. 31. Linneborn, Eherecht, Paderborn 1922, str. 31.

kasnije od Crkve osuđeno[29] razlikovanje između ugovora i sakramenta u kršćanskom braku.

Jak potstrek nalazio se je i u spisima mnogih istaknutih crkvenih naučnika,[30] koji su i poslije Tridentina odlučno zastupali krivo mišljenje, da vlast Crkve u bračnim stvarima kršćana nije isključiva i da je i država nadležna ne samo u pogledu građanskih posljedica nego i za postavljanje bračnih smetnja i u drugim bračnim stvarima.[31] U tom je razvoju država postala akonfesionalna stojeći izvan i iznad svake konfesije po načelu »slobode savjesti i vjere« i paritetna po načelu jednakopravnosti svih priznatih konfesija, koja su načela ušla i u Ustave skoro svih modernih država. Moderna država zato nužno i u skladu s njezinim akonfesionalnim stajalištem mora da sa svoje strane i u svojemu pravnom području uredi bračne odnose građana bez obzira na vjerske momente i na vjersku nauku, jer je brak kao temelj obitelji besumnje od kapitalne važnosti za državni život. No državno bračno zakonodavstvo baš radi i u ime načela slobode savjesti moralo bi imati značaj fakultativnosti i ostavljati svojim građanima, koji su vjernici na volju, kada time nisu povređeni državni interesi, da svoje bračne odnose slobodno podvrgnu i konfesionalnom bračnom pravu.

Crkva dakako radi svojega načelnoga stajališta žali, kada država ne usvaja njezinog bračnog zakonodavstva barem za građane katoličke vjere, ali ni u kojem slučaju ne napušta samosvojnost i obaveznost svojega bračnoga prava.[32]

Crkva međutim zato ipak ne zabranjuje svojim vjernicima, da se drže i odredaba državnog bračnog zakonodavstva, ukoliko državne odredbe nisu u izravnoj protivnosti s božanskim pravom i ukoliko svoj po državnom pravu sklopljeni brak mogu legalizovati i za crkveno područje.[33]

Prema tomu se danas u modernoj državi svaki brak stvarno nalazi na dohvatu dvostrukog zakonodavstva: crkvenog i državnog

---

[29] Pius VI, const. Auctorem fidei, 28 aug. 1794 (prop. Pist. damn. 58, 59). Pius IX, Syllab. 66.

[30] N. pr. Sanchez, Pirhing, Soto, Pichler itd.

[31] »Cui sententiae multi gravissimi theologi et canonistae adhaeserunt licet omnino tenerent contractum matrimonialem fidelium a sacramento non distingui.« Wernz-Vidal, l. c. nr. 47.

[32] Vd. Scherer, Lehrbuch des K. R., str. 146.

[33] Vd. Benedictus XIV, epist. »Reddite sunt Nobis«, 17 sept. 1746, § 3. *Instr. S. Poenit.*, 5 jan. 1866: »ad vexationes poenasque vitandas«. Wernz-Vidal, l. c., nr. 60: »Honestas prohibitiones vel praescriptiones civiles, non vi legum civilium, quae invalidae sunt ideoque ex se obligare nequeunt, sed propter ordinatam legem caritatis avertendi a se et a prole gravia damna et ex mente Ecclesiae regulariter esse servandas.« Vd. can. 1063, § 3.

i nužno se mora da prosuđuje s dva gledišta: crkvenopravnog i državnopravnog.

No ipak Crkva ne otklanja ni danas po bračnom pravu svaki kompromis i sporazum s državom putem konkordata. Granica koju pri tom Crkva ne može da prekorači, čini — teorijski uzeto — samo Božansko pravo prirodno i pozitivno.[34] Odnosnim otstupanjima u korist države mora se sa crkvenopravnog stajališta dati značaj partikularno-pravnoga usvajanja (recepcije, kanonizacije) u oblasti materijalnoga bračnoga prava, a ovlaštenja (delegacije) u oblasti procesualnoga i krivičnog bračnog prava.[35] U stvari Crkva smatrala je i smatra svoju nadležnost u bračnim stvarima svojih vjernika kao stvar eminentno duhovnu i svetu, te nikada ne otstupa u konkordatima mnogo i u važnijim odredbama od svojega bračnoga prava. Radi nužno ekskluzivnog stajališta Crkve u pitanju bračnoga prava uvijek je bilo pri sklapanju konkordata vrlo teško pronaći za obje strane prihvatljivo kompromisno rješenje.[36] No sporazum po pitanju bračnoga prava ne postavlja se od strane Crkve kao neotstupni uvjet (conditio sine qua non) za sklapanje konkordata, pa ako se ne može naći za obje strane prihvatljivo rješenje, onda nema u odnosnom konkordatu uopće spomena o bračnom pravu.[37]

Veliki i u neku ruku senzacionalni obrat izvršen je prvi puta[38] u *italijanskom konkordatu* (1929), gdje se je našlo rješenje osjetljivog pitanja bračnoga prava prihvatljivo kako za Crkvu tako i za modernu paritetnu državu s ustavnim načelima o državnoj zaštiti braka i o slobodi savjesti i vjere.[39] Na sličan je način zatim pitanje bračnoga prava riješeno i u Austrijskom (1934) i u našemu J u g o s l a v e n s k o m konkordatu (potpisanom 25 VII 1935). Zato je u svrhu ispravnog i boljeg razumijevanja konkordatskih odredaba o braku u Jugoslavenskom konkordatu, potrebno i korisno, da se izlože odnosne odredbe u italijanskom konkordatu.

---

[34] Vd. Kanon 1016, 1038, § 1.

[35] Vd. Wernz-Vidal, l. c., nr. 46. Ispor. can. 1059 i 1080.

[36] Za rješenje pitanja bračnoga prava u italijanskom konkordatu (1929) kaže u svom izvještaju ministar pravde (Rocco): »quest' opera, di cui erano innumeri le difficoltà«. Vd. Salucci, l. c., pag. 223.

[37] Od tolikog broja konkordata samo ih je 25 koji rade o bračnom pravu. Od konkordata Pija XI nemaju ništa o bračnom pravu: letonski, bavarski, poljski, rumunjski, pruski i njemački (nešto), a imaju: litavski, italijanski, austrijski i sada jugoslavenski. Vd. Dr. M. B e l i ć, Bračno pravo i konkordati (Mjesečnik prav. dr. Zagreb, 1934, str. 532).

[38] Prije italijanskog konkordata već je u Litvanskom (1927) usvojeno temeljno načelo toga sistema u čl. XV, koji glasi: »Brak sklopljen na osnovu propisa kodeksa kanonskog prava, stiče samim tim i građansko-pravnu vrijednost.«

[39] Vd. moju radnju: »Pitanje ženidbe u novom talijanskom konkordatu« (u đak. »Glasniku«, 1929, str. 67).

U italijanskom konkordatu[40] usvojeno je od italijanske države kanonsko bračno pravo s crkvenim vjenčanjem i crkvenim bračnim sudovanjem, no to nije usvojeno s obvezatnim (obligatornim) značajem. Time je na osnovu italijanskoga konkordata zaveden jedan posve novi sistem bračnoga prava, koji bi se mogao nazvati sistemom »fakultativnog crkvenog braka«.[41] Za nekatolike ostaje u Italiji obvezatno dotadanje državno bračno pravo s obligatornom civilnom ženidbom i građanskim bračnim sudovanjem, a državljanima katoličke vjere ostavljeno je od strane države na volju, da li će se pri sklapanju braka držati državnoga bračnoga prava i sklopiti civilni brak ili će se pridržavati crkvenog (kanonskog) bračnog prava i sklopiti samo crkveni brak.[42] Crkva

---

[40] U čl. 34 koji glasi u prijevodu: »Talijanska država želeći da ustanovi braka koji je osnova porodice, povrati dostojanstvo koje odgovara katoličkim tradicijama njezinoga naroda, priznaje sakramentu braka prema propisima kanonskog prava, građanske posljedice.

Navještaji za takav brak biće izvršeni ne samo u župskoj crkvi, nego i u općinskom uredu.

Odmah poslije vjenčanja župnik će objasniti bračnim drugovima građanske posljedice braka i pročitati im one članove Građanskog zakonika, koji se odnose na prava i dužnosti bračnih drugova i sačiniće ispravu o vjenčanju, a tačan prepis dostaviće u roku od pet dana Općini da je ona ubilježi u građanske registre.

Sporovi koji se odnose na ništavost braka i na oprost od valjanog i neizvršenog braka spadaju u nadležnost Crkvenih sudišta i vlasti.

Riješenja i odnosne presude kada su konačne podnosiće se Vrhovnom Sudištu Signature, koje će ispitati, da li su obdržavane odredbe kanonskog prava o nadležnosti suca, o pozivanju i o zakonitom zastupanju ili izostanku stranaka.

Pomenuta rješenja i konačne presude zajedno sa odnosnim odlukama Vrhovnoga Sudišta Signature dostaviće se državnom Apelacionom sudu nadležnom za odnosno područje, a ovaj će ih na zbornoj sjednici oglasiti za izvršne u pogledu građanskih posljedica i narediti da se unesu u građanske registre u opasci kod upisa o vjenčanju.

Što se tiče sporova oko rastave bračnih drugova, Sveta Stolica pristaje, da o njima rješavaju građanske sudske vlasti.«

[41] Bitna razlika prema sistemu tz. fakultativnog civilnog braka je u tom, što je u tom sistemu obvezatno i za katolike državno bračno pravo samo je ostavljeno na volju stranaka, da se vjenčaju samo pred crkvenim vjerskim službenikom, koji pri tom vrši funkciju državnoga organa. U sistemu fakultativnog crkvenog braka stavlja se naprotiv državljanima na volju, da se vjenčaju samo crkveno po propisima kanonskog prava ili građanski po propisima državnog prava.

[42] U izvještaju ministra pravde (Rocco) u sjednici italijanskog parlamenta (camera dei deputati) od 30 aprila 1929 kaže se: »Il matrimonio

je dakako sa svoje strane i u crkvenom području obavezala sve katolike da sklapaju samo crkveni brak a nipošto građanski.[43]

Bračni se navještaji moraju u svakom slučaju izvršiti i po državnim propisima.

Građanski staleški registri (matice vjenčanih) ostaju i dalje čisto državni i u njima se moraju upisivati i crkvena vjenčanja. Bračno sudovanje po pitanjima nevaljanosti (ništavosti) braka i razrješenja braka oprostom sv. Stolice od neizvršenoga braka priznato je Crkvi za sve brakove sklopljene u katoličkoj Crkvi time, da konačnim presudama treba odobrenje od Apostolske Signature i zaporka izvršivosti za državno područje od strane državnoga Apelacionoga suda.

Sporovi o građanskim posljedicama braka spadaju po sebi na državne sudove, a po konkordatskom pristanku sv. Stolice nadležni su državni sudovi i za sve parnice o rastavi od stola i postelje.[44] O mješovitim brakovima nema nikakove odredbe u ital. konkordatu, ali to nije ni potrebno, jer se po sebi razumije, da se državno priznanje brakova sklopljenih prema propisima kanonskog prava odnosi i na mješovite brakove sklopljene u katoličkoj Crkvi.

Pitanje nerazrješivosti katoličkih brakova nije pri sklapanju konkordata stvaralo nikakovih teškoća, jer je po italijanskom državnom bračnom pravu (Codice Civile) svaki brak nerazrješiv bez obzira na vjersku pripadnost supruga.[45]

Za ovakovo rješenje pitanja o bračnom pravu u italijanskom konkordatu kaže L' Osservatore Romano (7 apr. 1929), da

---

canonico viene ad inserirsi in un sistema giuridico, che amette anzi presuppone il matrimonio civile, e che deve di necessità lasciar liberi gli sposi, qualcunque sia la religione che professino, di celebrare, se lo preferiscano, il matrimonio nella forma puramente civile.« Vd. Raffaele Salucci, Il matrimonio dopo il Concordato, Torino-Roma 1930, pag. 222.

[43] S. Congreg. de Sacram., Instruzione 1 jul. 1929 (A. A. S., 1929, 351), u kojoj se određuje: »I cattolici che intendono contrare matrimonio, sono gravemente obligati a celebrare il solo matrimonio religioso. — Qualora li sposi cattolici osassero contrare civilmente, sia pure con l'intenzione di celebrare in appresso il matrimonio religioso, saranno trattati come publici peccatori e il parroco si regolerà a norma del can. 1066.« (Capo I). Vd. Salucci, l. c. pag. 194.

[44] Neka dioba sudbenosti u bračnim stvarima i priznanje nadležnosti mješovitom (crkveno-državnom) sudu nalazi se već ranije u konkordatima sa Napuljskim kraljevstvom (1741) i s kraljevinom Sardinijom (1742). Vd. Mercati, Raccolta di concordati, pag. 354 i 372.

[45] Vd. Dr. B. Eisner, Međunarodno, međupokrajinsko i međuvjersko bračno pravo, Zagreb 1935, str. 113.

se jedva može zamisliti od toga bolja formula.[46] Dotadanje italijansko državno bračno pravo mijenja se konkordatom u materijalnom i procesualnom pogledu, ali je isto tako i Crkva znatno otstupila od svojega ekskluzivnoga stajališta (kan. 1016) i učinila u korist države ustupke, kojima su za Italiju modificirane odredbe kodeksa kan. prava.[47]

Po istim načelima i posve analogno riješeno je pitanje bračnoga prava i u Austrijskom konkordatu (1934), dakako s modifikacijama u tekstu i u sprovedbenim normama, koje su bile potrebne zbog različnosti dotadanjega državnoga bračnoga prava u Italiji i u Austriji.[48]

---

[46] »E difficile poter pensare ad una formula più nobile per significare più nobile atto di sovrana volontà. Finalmente concetto della Chiesa ed il pensiero dello Stato restano logicamente concordi in tutta disciplina del matrimonio.«

[47] Radi provedbe čl. 34 italijanskog konkordata izdala je država zakon od 27 maja 1929 o izmjenama i dopunama općeg građanskog zakonika (Codice civile), nadalje uredbu Ministra pravde od 18 jula 1929 o primjeni konkordata (Circolare per l'applicazione del concordato nella parte relativa del matrimonio). Vd. Salucci, l. c. 206 i 212. Crkva je opet sa svoje strane izdala (A. A. S., 1929, 351) Instrukciju S. Congreg. de Sacram. od 1 jula 1929 (Istruzione ai Rvmi Ordinari d'Italia, e per essi ai parroci, circa l'esecuzione dell'art. 34 del Concordato stipulato l'11 febraio 1929 tra la S. Sede ed il regno d'Italia, relativo alla celebrazione del matrimonio agli effeti civili, secondo pure il disposto della legge 27 Maggio 1929 Nr. 847, sul matrimonio). Vd. Salucci, l. c. pag. 193.

[48] Konkordat između sv. Stolice i Republike Austrije (potpisan u Vatikanu 5 juna 1933, ratifikovan 1 maja 1934) radi o bračnom pravu u čl. VII, koji glasi: »Član VII. § 1. Republika Austrija priznaje brakovima sklopljenim prema propisima kanonskog prava građanske posljedice. § 2. Navještaji ovih brakova izvršuju se prema kanonskom pravu. Republika Austrija pridržaje sebi pravo, da propiše i državne navještaje. § 3. Republika Austrija priznaje nadležnost crkvenih sudova i vlasti za postupak o nevaljanosti braka i o oprostu od sklopljenog i neizvršenog braka. § 4. Rješenja i presude o tima predmetima biće, pošto zadobiju pravnu moć, predložene Vrhovnom sudištu. Ovo ispituje, da li su održavani propisi kanonskog prava o nadležnosti suca, o pozivanju, zakonitom zastupanju i protupropisnom izostanku stranaka. Pomenuta konačna rješenja i presude dostavljaju se s odnosnim odlukama Vrhovnoga sudišta Apostolske Signature austrijskom Vrhovnom sudištu. Građanske posljedice dobivaju proglašenjem izvršivosti izrečenim od austrijskog Vrhovnog suda u nejavnoj sjednici. § 5. Crkveni i državni sudovi dužni su si međusobno u okviru svoje nadležnosti davati pravnu pomoć.«

U dodanom zapisniku (Zusatzprotokoll), koji je sastavni dio konkordata, određuje se još ovo:

5) Odredbe o braku u Jugoslavenskom konkordatu.[49]

Jugoslavenski konkordat, koji ima svega 38 članaka, radi o bračnom pravu samo u jednom članku (XXXII). Članak ima četiri stavka i glasi ovako:

»Brak sklopljen u katoličkoj Crkvi u skladu s propisima kanonskog prava, također i u slučaju mješovite vjeroispovijesti, imaće već samim tim građanske posljedice.

Sporovi o ništavosti braka i o »tvrdom i neizvršenom braku« glede brakova sklopljenih u katoličkoj Crkvi spadaju pod nadležnost crkvenih sudova.

Sveta Stolica pristaje da sve parnice, u kojima se ne radi o bračnoj vezi, raspravljaju građanski sudovi.

U slučaju mješovitih brakova, građanske će vlasti učiniti da se poštiva, na zahtjev povrijeđene katoličke stranke, jemstvo dano po bračnim drugovima, da će svi sinovi i kćeri bez izuzetka biti odgojeni u katoličkoj vjeri.«[50]

»K članu VII. (1) Republika Austrija priznaje također nadležnost crkvenih vlasti u postupku o Pavlovskoj ovlastici. (2) Sveta Stolica pristaje, da postupak o rastavi od stola i postelje spada u nadležnost državnih sudova. (3) Sveta Stolica narediće, da austrijski Episkopat izda instrukciju, koja će biti obavezna za sve biskupije (praelatura nullius).«

Od strane države izdan je radi provedbe čl. VII konkordata Zakon od 4 maja 1934 (Bundesgesetz vom 4 Mai 1933, betreffend Vorschriften auf dem Gebiete des Eherechtes zur Durchführung des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhle und Oesterreich vom 5 Juni 1933).

Nadalje Uredbu ministra pravde od 8 maja 1934 (Verordnung des mit der Leitung des Bundesministeriums für Justitz betrauten Bundesministers für Unterricht vom 8 Mai 1934, betreffend nähere Bestimmungen über das gerichtliche Verfahren gemäs den §§ 3 bis 6 des Bundesgesetzes vom 4 Mai 1934). Povrh toga je nekima članovima konkordata dana u novom austrijskom Ustavu od 1 maja 1934 snaga ustavnoga propisa (čl. 30 st. 4). Vd. Haring, Kommentar zum neuen österreichischen Konkordat, Innsbruck-Wien-München, 1934. Dr. M. Belić, Novi austrijski konkordat (u Mjesečniku pr. dr. 1934, str. 335). Međutim je izdana i Instrukcija od strane austrijskog Episkopata, o kojoj je riječ u Dod. zapisniku austr. konkordata (k čl. VII stav 3). Vd. Haring, Kommentar zur österreichischen Eheinstruktion, Wien 1937; Dr. R. Köstler, Das österreichische Konkordats-Eherecht, Wien 1937, str. 8.

[49] Od strane Ministarstva inostranih poslova u Beogradu podnesen je (u decembru 1936) Narodnoj skupštini u svrhu ratifikacije: »Predlog Zakona o konkordatu između Svete Stolice i Kraljevine Jugoslavije, potpisanom u Vatikanu 25 jula 1935 godine.«

[50] Donosimo tekst prema prijevodu u Dr. Belićevoj: Zbirci kanonskih propisa o braku (Zagreb, 1937, str. 437). Originalni francuski tekst glasi:

Imajući u vidu ove odredbe konkordata mogu se obaveze koje su obje ugovorne stranke — država i Crkva — konkordatskim sporazumom preuzele u pogledu bračnoga prava izložiti ovako:

Država se je u pogledu materijalnoga bračnoga prava obavezala, da će za svoje područje priznati svaki brak sklopljen prema materijalnim bračnim propisima kanonskoga prava bio taj brak sklopljen između katolika ili između katolika i nekatolika. Time je država preuzela obavezu, da neće za katolike propisati obligatornu civilnu ženidbu, ali joj ostaju slobodne ruke da priznavajući fakultativni vjerski brak za katolike[51] za državno područje donese jedinstveno državno bračno pravo s građanskom (civilnom) ženidbom bilo fakultativnom bilo po nuždi (Nothzivilehe).

U pogledu procesualnoga bračnoga prava može se obaveza države s obzirom na brakove sklopljene u katoličkoj Crkvi svesti na ove tri tačke: a) da se za sporove o nevaljanosti (ništavosti) braka priznaje isključiva nadležnost katoličkih crkvenih sudova i zato da njihove konačne presude važe i u državnom području, b) isto važi za postupke o oprostu od tvrde i neizvršene ženidbe,[52] i c) da ni u jednoj parnici, u kojoj se radi o bračnoj vezi

---

»Le mariage celébré dans l'Eglise catholique en conformité aux dispositions du Droit canonique, même dans le cas de religion mixte, aura, par cela seul, les efets civils.

Les causes de nullité et du »ratum et non consummatum« des mariages célébrés dans l'Eglise catholique sont de la compétence des tribunaux ecclésiastiques.

Le Saint-Siège consent que toutes le causes où il ne s'agit pas du lieu matrimonial, soient traitées par les tribunaux civils.

Dans le cas de mariages mixtes, les Autorités civiles feront respecter, à la demande de la partie catholique lesée, la garantie donnée par les époux, que tous les fils et filles, sans exception, seront élevés dans la religion catholique.«

Prijevod u skupštinskom predlogu zakona nije sasvim tačan i precizan u prva dva stava, koja ondje glase: »Venčanje obavljeno u katoličkoj crkvi shodno odredbama kanonskog prava, čak i u slučaju mešovite vere, imaće, samim tim, građanska dejstva.

Parnice oko poništaja i oko ratum et non consumatum brakova sklopljenih u katoličkoj crkvi spadaju u nadležnost crkvenih sudova.«

[51] Dakako s fakultativnim sistemom bračnoga prava tj. s fakultativnom recepcijom vjerskoga bračnoga prava za brakove sklopljene u katoličkoj Crkvi.

[52] Konačne presude i riješenja kat. crkvenih sudova u ovim vinkularnim predmetima nisu po samom tekstu konkordata vezane na nikakovu zaporku o izvršnosti od strane Apost. Signature ili od strane viših državnih sudova, kako je to ugovoreno u Italijanskom i Austrijskom konkordatu.

tj. o razrješenju ili razvodu braka, sklopljenoga u katoličkoj Crkvi neće presuda drugoga suda osim crkvenoga katoličkoga imati vrijednost u državnom području.[53]

Nadalje je država u pogledu međuvjerskoga (interkonfesionalnoga) prava preuzela obavezu, da će zaštititi izvršenje preuzete obaveze u mješovitim brakovima o katoličkom odgoju djece, ali samo na zahtjev povrijeđene katoličke stranke.[54] Država konačno može propisati da se i konfesijski kat. brakovi moraju upisivati u državne registre (matice vjenčanih), ali prema konkordatskom tekstu ne može tomu propisu dodati sankciju da se inače vjerskim brakovima ne priznaju građanske posljedice.

Crkva je naprotiv u konkordatu preuzela obavezu, da u svim bračnim sporovima i predmetima, u kojima se ne radi o bračnoj vezi katoličkoga braka priznaje i za svoje područje nadležnost građanskih sudova.

Ovamo spadaju sporovi: o rastavi od stola i postelje[55] i o svima ostalima građanskim posljedicama braka n. pr. razlučeno

---

[53] Prema tomu se po tekstu konkordata promjenom vjere i vjerskim prelazom ne bi moglo za državno područje postići razvod katolički sklopljene ženidbe. Time bi bilo za državno područje spriječeno amoralno mijenjanje vjere radi sklapanja novih brakova.

U toj odredbi sadržano je i priznanje nadležnosti crkvenoga suda za rješenja o prestanku bračne veze »ob praesumptam mortem coniugis« (vd. Instr. S. Off. a. 1868) i obratno da proglašenja mrtvim od strane državnih sudova neće imati učinka da razrješuju brak sklopljen u kat. Crkvi.

O slučajevima tz. Pavlovske ovlastice (Privilegium Paulinum) o kojemu donose propise kan. 1120—1127 i kojom se razrješuje vez nekršćanskog braka u slučaju pokrštenja jedne stranke, nema u jugoslavenskom konkordatu ništa. No tu se i ne radi o braku sklopljenom u katoličkoj Crkvi i nije teško u konkretnim slučajevima uspostaviti sklad s građanskim pravom time, da se najprije poluči razvod nekršćanskoga braka za državno područje. U Italijanskom konkordatu se također ne spominje Pavl. ovlastica, ali je spomenuta u Instrukciji sv. Stolice (vd. Salucci, l. c. 202), a u Austrijskom se spominje (u čl. VII st. 3 Dod. Zap.), ali nema o njoj ništa u sprovedbenim državnim odredbama. (Vd Haring, l. c. 50).

[54] Ova zaštita samo na zahtjev povrijeđene stranke je vrlo laka i po sebi razumljiva obaveza, koja je već sadržana u hrv. slav. Zakonu o vjeroispovjednim odnosima od 17 siječnja 1906, § 26 i morala bi i bez obzira na konkordatsku odredbu svakako ući u interkonfesionalni državni zakon (de lege ferenda). Vd. Ljubo Vlačić, Projekt osnovnog zakona o verama i međuverskim odnosima, Sarajevo 1934, str. 15.

[55] Pošto su u materijalno bračno pravo Kodeksom (kan. 1130 i 1131) uvrštene odredbe, da supruzi mogu rastavu od stola i postelje izvesti i na svoju ruku (propria auctoritate) ili postići izvansudbenim rješenjem Ordi-

boravište, zakonitost djece, staleška, imovinska, obiteljska i nasljedna prava, nadalje svi zaručnički sporovi itd.

Nadalje je Crkva u jugoslavenskom konkordatu učinila u korist države ove ustupke: a) Ostavila je državi, da uvede, ako hoće, jedinstveno državno bračno pravo bilo s fakultativnim građanskim brakom bilo s građanskim brakom po nuždi, koje će važiti i za katolike koji neće da sklope crkveni brak, b) Isto je tako Crkva priznala državi, da pitanje mješovitih brakova sklopljenih izvan katoličke Crkve uredi kako hoće, c) Crkva je ostavila državi, da državnim zakonom uredi interkonfesionalne odnose kako hoće s jedinim ograničenjem, da se zajamči zaštita katoličkoj stranci, kada ona to zatraži u slučaju povrede pri sklapanju mješovitog braka danoga jemstva o vjeri djece.

Imajući u vidu s jedne strane stajalište Crkve o samostalnosti i isključivosti njezinoga bračnoga prava, a s druge strane činjenicu da je ovo njezino stajalište do konkordata važilo u svemu državnom području Kraljevine Jugoslavije izuzevši Vojvodinu i Međumurje gdje postoji civilni brak, te Slovenije i Dalmacije, gdje važi bračno pravo općeg austrijskog građanskog zakonika, koje je po sadržaju konfesijsko,[56] onda postaje jasno, kako je Crkva u jugosl. konkordatu u pitanju bračnoga prava učinila ogromnu koncesiju i pristala na kompromis koji je zaista do krajnih granica liberalan, širokogrud i predusretljiv.

Od strane države naprotiv udovoljeno je konkordatskim odredbama o bračnom pravu samo općenito usvojenom ustavnom načelu o slobodi vjere i savjesti s jednakom zaštitom onih koji vjeruju kao i onih koji hoće da budu izvan Crkve.[57]

---

narija (decreto Ordinarii), izgubile su parnice o rastavi od stola i postelje za čisto crkvenu judikaturu skoro svaku važnost. Zato su već u samom novom Kodeksu odredbe za sudski postupak u parnicama o rastavi od stola i postelje gotovo posvema suprimirane. Sudska presuda o rastavi od stola i postelje potrebna je samo radi eventualnog uređenja građanskih posljedica braka, pa je zato shvatljivo, zašto je Crkva u posljednjim konkordatima (ital. austr. i jugosl.) prepustila sudovanje u parnicama o rastavi od stola i postelje državnim sudovima.

[56] Dr. M. Novak, l. c. str. 270. Dr. E. Sladović, Ženidbeno pravo, Zagreb, 1925. str. 19. Dr. E. Lovrić, Konfesionalna ženidba i ženidba normirana u II pogl. austr. građ. zakonika (Mjesečnik pr. dr. Zagreb, 1905).

[57] Vd. Dr. M. Belić, Odnos državnoga i crkvenoga zakonodavstva, naročito s obzirom na zaključenje braka (Referat u Spomenici kongresa pravnika, Zagreb 1935, str. 21).

6) Sprovođenje konkordatskih odredaba o bračnom pravu.

Pošto tekst konkordata, koji ima značaj međunarodne konvencije, državno zakonodavstvo primi kao tz. »okvirni zakon« (Rahmengesetz) bez dodavanja bilo kakovih uvodnih, sprovodnih i prelaznih propisa, potrebno je da i država i Crkva donesu sprovodne zakone, uredbe i naređenja za one predmete u konkordatu, za koje je to nužno, da bi se odredbe konkordata mogle obdržavati.[58] Te sprovedbene odredbe treba da donese najprije država sa svoje strane, jer samo imajući pred sobom konkordatske odredbe zajedno s državnim sprovedbenim normama, može sv. Stolica preko Episkopata odnosne države da dade crkvenim vlastima potrebite Instrukcije glede obdržavanja konkordatskih ustanova.[59]

Kada se pita, kakove bi sprovedbene odredbe imala da donese država za sprovođenje člana XXXII jugoslavenskog konkordata o bračnom pravu, mora se imati u vidu, da u državnom području Kraljevine Jugoslavije nema još jedinstvenog državnog bračnog prava, nego da postoji u tom pogledu šest odijeljenih pravnih područja: a) Slovenija i Dalmacija, b) Hrvatska i Slavonija, c) Vojvodina i Međumurje, d) Bosna i Hercegovina, e) Crna Gora i f) Srbija.[60] Ova raznolikost i neizjednačenost državnoga bračnoga prava iziskivala bi da država u svrhu sprovođenja čl. XXXII konkordata donese posebni zakon o brakovima katolika, kojim bi se državni propisi svih šest dosadanjih bračnopravnih područja doveli u sklad s obvezama koje je država u tom pogledu konkordatom preuzela.[61]

---

[58] Odredbe državnih zakona, uredaba i pravilnika, koji su u opreci s odredbama konkordata, ne gube samim zakonom o konkordatu obaveznu snagu, ali je država u čl. XXXV konkordata preuzela obavezu, da ovakove konkordatu protivne propise ukine, pošto konkordat ratifikacijom stupi na snagu (»il demeure entendu qu' avec l' entrée en vigueur du présent Concordat restent abrogés les lois etc«).

[59] O zakonima i sprovedbenim odredbama, koje su u vezi s konkordatima donesenim u Italiji i Austriji vidi ranije opaske 47 i 48.

[60] Vd. Dr. R. Kušej, Referat u spomenici kongresa pravnika, Zagreb 1934, str. 28 i sl. Dr. S. Lapajne, Mednarodno i medpokrajinsko zasebno pravo, Ljubljana 1929, str. 335. Dr. B. Eisner, Međunarodno, međupokrajinsko (interlokalno) i međuvjersko bračno pravo Kraljevine Jugoslavije, Zagreb 1935. str. 5 i sl. Zivojin Perić, Lično bračno pravo, Beograd 1935, str. 42 sl.

[61] Za taj slučaj ukazujemo s obzirom na sudovanje državnih sudova u katoličkim rastavama od stola i postelje na nedavno od Ministarstva pravde u Beogradu izdatu Uredbu od 18 V 1935 Broj 50.220 o saobraženju propisa koji važe u području apelacionih sudova u Zagrebu, Ljubljani i Splitu o postupku u bračnim parnicama pred redovnim sudovima, novom Građanskom parničnom postupku (Sl. Nov. br. 118/1936).

No kako je po općem shvaćanju i po prirodi stvari ova područna raznolikost i bračnopravna nejednakost neodrživa i kako se u zakonodavstvu priprema novi opći g r a đ a n s k i z a k o n i k,[62] u kojemu ima da se konačno izjednači i državno bračno pravo, bilo bi kud i kamo bolje, sigurnije i jednostavnije, da se u bračno pravo ovoga općega građanskoga zakonika[63] unesu s obzirom na katoličke brakove potrebiti državni propisi u skladu s odredbama konkordata i u svrhu njihovog sprovođenja. Dakako da bi se prema načelu Ustava[64] o jednakopravnosti priznatih vjera morale u građanski zakonik uvrstiti istovrsne odredbe i za nekatoličke brakove u skladu s državnim vjerskim zakonodavstvom.[65]

Državni vjerski zakoni mogli bi se jednako kao i odredbe čl. XXXII konkordata o bračnom pravu dovesti u sklad s državnim Građanskim zakonikom, kada bi se za državljane katoličke, pravoslavne i islamske vjeroispovijesti zaveo s i s t e m f a k u l t a t i v n o g a konfesijskog braka (ne samo konfesijsku formu) uz fakultativni građanski brak za one pripadnike ovih vjera koji neće da sklope konfesijski (crkveni) brak. Isto tako morala bi se priznati nadležnost konfesijskih sudova ovih vjera za njihove k o n f e s i j-

---

[62] Vd. P r e d o s n o v a građanskog zakonika za Kraljevinu Jugoslaviju (izdanje Minist. pravde), Beograd 1934: Drugo poglavlje o bračnom pravu (§§ 103—173).

[63] Vd. Dr. V. K o r o š e c, Nekaj misli o načrtu novega zakonskega prava (u »Č a s u«, Ljubljana 1936, str. 81). Dr. B. E i s n e r, Das Eherecht im jugoslavischen Vorentwurf und im tschechoslowakischen Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches (u spomenici Dolencu, Kreku, Kušeju i Škerlju, Ljubljana, 1936 str. 568). I. M a u r o v i ć, Izvještaj o predosnovi građanskog zakonika za Kraljevinu Jugoslaviju, Zagreb 1934, str. 14. Dr. R. K u š e j, Vera in bračna vez v naši državi de lege lata in de lege ferenda (u Zborniku jur. fakulteta u Ljubljani, 1925, str. 129).

Ministar pravde Dr. S u b o t i ć rekao je o tom na skupštinskoj debati o konkordatu ovo: »Ovim (tj. konkordatskim odredbama o braku) je izazvata potreba brze kodifikacije bračnoga prava nezavisno od dosadašnjega rada sabranoga u poznatoj predosnovi građanskog zakona. Nužnost još jedne kodifikacije dolazi na dnevni red. To je hitno donošenje jednog dobrog zakona o međuvjerskim odnosima.«

[64] »Usvojene vjeroispovijesti ravnopravne su pred Zakonom« čl. 11 Ustava od 3 sept. 1931.

[65] Vd. Zakon o srpskoj pravoslavnoj crkvi od 8 nov. 1929 (Sl. Nov. br. 269/1929), Zakon o evangeličko-hrišćanskim crkvama i reformovanoj hrišćanskoj crkvi kraljevine Jugoslavije od 16 apr. 1931 (Sl. Nov. br. 95/1930), Zakon o islamskoj vjerskoj zajednici kralj. Jug. od 31 jan. 1930 (Sl. Nov. br. 29/1930), i Zakon o vjerskoj zajednici Jevreja kralj. Jug. od 14 dec. 1929 (Sl. Nov. br. 301/1929).

ske brakove. Kod mješovitih brakova odlučuje dakako obred, u kojemu je brak sklopljen.[66]

Za pripadnike ostalih priznatih vjera može Građanski zakonik priznati samo fakultativnu konfesijsku formu braka s isključivo građanskim bračnim pravom i građanskim bračnim sudovanjem. Time ne bi bio povređen princip vjerske ravnopravnosti, jer samo tri glavne konfesije u državi:[67] pravoslavna, katolička i muslimanska imaju svoje izgrađeno konfesijsko bračno pravo, koje ne ugrožava državne interese gledom na brak,[68] nego ih promiče i samo ove konfesije imaju uređeno konfesijsko sudovanje, a njihovi sudovi pružaju dovoljno jamstva za pravilno i nepristrano sudovanje.[69]

U svima sporovima o građanskim posljedicama braka, među koje spada prema konkordatskom sporazumu i rastava od stola i postelje kod katolika, sudili bi državni sudovi.[70]

Konačne presude, rješenja i odluke konfesijskih (duhovnih) sudova imale bi se podnositi po odredbi Građanskog zakonika u svrhu zaporke o izvršnosti za državno područje nadležnim državnim Apelacionim sudovima[71] i time bi se za državno područje uklonila mogućnost međusobnih sukoba i presizanja crkvenih sudova raznih konfesija.

Odredbe o crkvenoj sudbenosti za konfesijske brakove u slučajevima, kada jedan ili oba bračna druga poslije sklopljenoga konfesijskoga braka izvrše vjerski prelaz i promijene svoju dotadanju vjeroispovijest, mogu se uvrstiti bilo u novi građanski zakonik bilo u novi jedinstveni zakon o međuvjerskim odnosima, koji se također sprema i koji je hitno potreban. Dakako da će se pri tom morati uzeti

---

[66] Taj kriterij nužno slijedi iz državnoga priznanja mješovitih konfesijskih brakova.

[67] Prema posljednjem popisu pučanstva u Jugoslaviji imaju pojedine vjere ove postotke: pravoslavni 48.46%, rimokatolici (s unijatima) 37.57%, muslimani 11.15%, njemački protestanti 0.80%, reform. evangelici 0.40%, slovački evangelici 0.44%, starokatolici 0.05%, nazarenci 0.05%, židovi 0.45%, beskonfesionalci 0.01%. Vd. Leksikon Minerva, str. 634.

[68] Vd. Čl. 21 Ustava: »Brak, porodica i deca stoje pod zaštitom države.«

[69] Vd. moju radnju: Crkveni ili građanski brak (u Đak. Glasniku 1929, str. 43).

[70] U porodičnim i nasljednim poslovima muslimana sude, dakako, državni šerijatski sudije. (Vd. čl. 100 Ustava).

[71] U tekstu Jugosl. konkordata nema doduše o tom odredbe, ali se takav državni propis ne bi protivio duhu konkordata i nema sumnje, da bi sv. Stolica na to pristala s obzirom na precendense u Ital. i Austr. konkordatu.

u obzir obaveza, koju je država konkordatom preuzela, da o bračnoj vezi katoličkoga konfesijskog braka neće rješavati nijedan drugi sud s krepošću za državno područje. Time bi se od strane države priznala nerazrješivost crkvenog katoličkog braka. Tomu se ne može razložno prigovoriti, jer se ovdje radi o svijesno i slobodno sklopljenom doživotnom ugovoru, koji i država mora da zaštiti bez obzira na vjerske momente.[72]

Ovakav sistem fakultativnoga bračnoga prava bio bi u skladu i sa svima načelima državnoga Ustava, koja dolaze u obzir pri uređenju bračnoga prava.[73]

Po sebi se razumije, da se neće ni svi pravnici ni svi političari složiti s rješenjem bračnoga prava u jugoslavenskom konkordatu, jer se to s obzirom na razliku u načelnim stajalištima, s kojih se pitanje promatra, ne može ni očekivati. Ni prigovori koji su do sada objavljeni,[74] izneseni su nakratko bez stručnoga ulaženja u predmet. Ti prigovori uopće ne postavljaju problem onako, kako se on mora postaviti: može li se prihvatiti konkordatski sistem bračnoga prava s fakultativnim konfesijskim i fakultativnim civilnim brakom po načelima Ustava i u nacionalnim, socijalnim, vjerskim i političkim prilikama našega naroda i države. Zato se na ove prigovore ovdje nećemo obazrijeti niti o njima govoriti.

---

[72] Dr. V. Korošec (l. c. str. 88): »Na bitnost katoličkoga braka spada njegova nerazrješivost, pa je zato posve opravdano, da katolici po načelima demokracije i vjerske slobode, kao logičnu posljedicu državnoga priznanja katoličke vjere, zahtjevaju da građanski zakon uzakoni za katolike nerazrješivost braka.«

[73] Vd. ove članove Ustava: 6, 11, 21, 28 i 100.

»So heisst es im Art. 21 der jug. Verfassung vom Jahre 1931, dass die Ehe unter dem Schutze des Staates steht. Dies bedeutet wohl, dass der Staat die Gesetzgebung in Ehesachen für sich in Anspruch nimmt. Diese Verfassungsbestimmung steht jedoch m. E. einer Anerkennung des Eherechts der einzelnen Religionsgeselchaften nicht entgegen.« Eisner, u cit. Spomenici str. 572 op. 6.

[74] Vd. Primedbe i prigovori na projekt konkordata između naše države i Vatikana (prilog »Glasniku srpske pravosl. patrijaršije u Sr. Karlovcima) 1936 str. 58, Projekt jugosl. konkordata i važeći konkordati, 1937, str. 45. Dr. Ivan Ribar, Konkordat (u »Braniču« glasilu advokat. komore u Beogradu), 1936, str. 553. Dr. Mihailo Ilić, Pred konkordatom, Beograd, 1937, str. 26. Najzad je pred samu skupštinsku raspravu izišla rasprava: »Konkordat i kritika konkordata, Beograd, 1937, u kojoj je pisac (? Msgr. Niko Moscatello) među ostalim i smisao i sadržaj čl. XXXII konkordata (str. 77 do 85) ispravno izložio. Nastoji ga pobijati Episkop Platon, I opet o konkordatu, u Patr. Glasniku, 1937, str. 413.

Završavamo s konstatacijom, da je pitanje bračnoga prava u jugoslavenskom konkordatu riješeno jednako povoljno i sretno za Crkvu kao i za državu i da se povoljnije rješenje u državi sa tri jake konfesije i u narodu, koji je duboko religiozan i vrlo osjetljiv u bračnim stvarima, jedva dade zamisliti. To je za vjerski mir i za toliko potrebno izjednačenje bračnoga prava u našoj državi, rješenje toliko povoljno, da bi ga po našem mišljenju država trebala prihvatiti i provesti i bez obzira na konkordat i sve da do njegove ratifikacije i ne dođe.[75]



[75] Konkordat je poslije žučne rasprave i u teškoj atmosferi prihvaćen u skupštini (23 VII 1937) sa 167 protiv 129 glasova. Isti je dan izjavio pretsjednik vlade Dr. Stojadinović, da je vlada riješila »da za izvjesno vrijeme skine s dnevnoga reda pitanje konkordata« i da se s iznošenjem konkordata pred senat odnosno s ratifikacijom pričeka „još koji mjesec".« Međutim je pretsjednik senata Dr. Ž. Mažuranić izjavio na sjednici od 19 X 1937: da je vlada povukla inicijativu i da je prijedlog o konkordatu pao«.

Povijest kaldejske ili perzijske crkve.

(Nestorijevci, Siro-Kaldejci, Asirci, Kaldejski kršćani).

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak)

7. Sjedinjenje Siro-Kaldejaca.

Perzijska crkva nije nikada bila u izravnom saobraćaju s Rimom, nego samo u početku preko antiohijskog patrijarata. Tim, što se kršćani Perzije otcijepiše od državne vjere istočno-rimskog carstva i učiniše potpuno neovisnima od antiohijskog patrijara prihvativši Nestorijeve zablude, posta perzijska crkva skizmatička i heretička, a da nije načinila izravnog preloma s Rimom. Između rimske crkve kao takove i između perzijske crkve nije bilo uopće izravne veze sve do početka 13. stoljeća, kad Rim započe raditi na sjedinjenju Siro-kaldejaca.

Prvi, koji su, poslani iz Rima, radili na tom poslu, bili su Dominikanci. Bilo je to oko god. 1233. Bagdadski nestorijevski patrijari lijepo su primili Dominikance, pa su neki od njih dali lijepe izjave odanosti rimskoj vjeri i crkvi.[39] Ali dalje od izjava nije došlo. God. 1247. posla patrijar Sabar Jesu V. svog vikara Rabbana Aru papi Inocenciju IV., da radi na uniji. Rabban Ara bude u Rimu zaređen za patrijara. Da li je ta unija imala većeg opsega, nije poznato. Veći uspjeh polučen je za pape Eugena IV. (1431.—1447.), tog najvećeg radnika za sveto sjedinjenje u crkvenoj povijesti. Za njega se god. 1445. sjedini s rimskom crkvom nestorijevski metropolit na Cipru Timotej iz Tarza ujedno sa svojim pukom.

To su bili počeci plodne unije Siro-Kaldejaca, koja je nastala polovicom 16. stoljeća. Povod velikom unionističkom pokretu u Mezopotamiji dao je izbor katolikosa iz smrti patrijara Šimuna V. god. 1551. Prema uredbi patrijara Mar Šimuna I. iz god. 1450. tražio je nećak pokojnog patrijara Bar Mamas, da bude posvećen za siro-kaldejskog patrijara u Bagdadu kao Šimun VI. Bar-Mamas. Nu mnogi Nestorijevci siti već stogodišnjeg gospodstva u jednoj te istoj obitelji, htjedoše prekinuti s tom praksom. Nezadovoljnici, među kojima bijahu biskupi iz Arbele, Salmasa i Aderbeidžana, sastadoše se u Mossulu, pa tu s monasima izabraše za patrijara Ivana Sulaku, monaha iz samostana sv. Hormizde.[40] Pošto je Šimun VI. Bar-

---

[39] Rabban Simon, periodeut patrijara Sabrisa V. (1226.—1256.) poslao je papi Inocenciju IV. poslanicu, u kojoj ga naziva »Pater patrum, decus pastorum, cherubim corporeus et seraphim carneus, sedem beati Petri tenens, papa omnium climatum mundi coram Deo«. Sr. M. Jugie: »Theologia dogmatica christ. orient.« V. St. 52.

[40] Samostan sv. Hormizde sagrađen je u 7. stoljeću (628.—647.) na brdu Beth-Edra, ima 100 ćelija udubenih u pećinu. Osnovao ga sv. Hormez ili Hormizda, monah Kaldejac iz samostana Bar Eta, muž sveta života i

Mamas bio od svojih pristaša posvećen, poslaše nezadovoljnici Ivana Sulaku u Rim k papi Juliju III. (1550.—1555.), da ga posveti za kaldejskog patrijara.

Rad na sjedinjenju perzijskih Nestorijevaca s Rimom, kao i odnošaje sjedinjene kaldejske crkve osvijetlio je nedavno kaldejski arhimandrit Msgr Samuel Giamil, koji je kao prokurator kaldejskog patrijara boravio u Rimu, te je iz rimskih arhiva povadio sve isprave, koje se tiču toga pitanja. Sabrane isprave izdao je pod naslovom: »Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam tum jam edita tum majori ex parte nunc primum ex archivo Vaticano prolata notisque historicis illustrata.« Radnja je izlazila u rimskom časopisu »Bessarione« od 1898.—1903. Ova nam zbirka dokumenata omogućuje, da sastavimo povijest kaldejske unije iz vrela.

Nestorijevski Kaldejci upraviše god. 1552. papi Juliju III. ponizno pismo, gdje ga mole, da im potvrdi monaha Ivana Siuda ili Sulaku za patrijara. U pismu zovu papu »Ocem otaca, Vrhovnim pastirom, Petrom našeg vremena i Pavlom naših dana«; »koji sjedi na stolici Petra apostola i drži ključeve visine i dubine«. Tuže se, da su oni, »Istočni Nestorijevci«, sirotani bez pastira, koji bi mogao rediti svećenike. Tuže se, da si je već od sto godina jedna obitelj prisvojila pravo na patrijaršku čast. S tim nije zadovoljan ni kler ni puk. Zato su uskratili priznanje članu te porodice, pa su se sastali iz svih krajeva: iz Babilonije, Karhe, Arbele, iz Otoka, koji je posred Tigra (Džezireh), iz perzijskog Taura, Nizibisa, Mardina, Amide, Hassan-Kepe i svih ostalih krajeva, u grad Mossul. Kler i puk složio se u jednoj pogodnoj osobi za patrijaršku čast, a to je monah Rabban Siud ili Sulaka, čovjek razborit, učen, čista života i vrstan govornik. Njega su silom izvukli iz samostana i sada ga šalju u Rim sa tri narodna prvaka Adamom, Tomom i Kalefom, da ishodi sebi posvećenje u Oca kršćanstva. Do Jeruzalema ga je pratilo 70 narodnih boljara.[41]

čudotvorac. Samostan sv. Hormizde nalazi se blizu današnjeg mjesta Alkoša u Iraku. Alkoš je nekadanji grad proroka Nahuma, a nalazi se 9 sati sjeverno od Mossula. Tu je u 15. st. bila rezidencija mossulskih patrijara, pak ih je 9 ondje pokopano. Danas postoji tamo jedan ženski samostan francuskih sestara od Bezgrješnog Začeća bl. Dj. Marije. Dominikanac J. M. Vosté pronašao je tamo god. 1926./7. mnogo rukopisa, pa je prepisao 330, koje je izdao pod naslovom: »Catalogue de la Bibliotheque syro-chaldéenne du Couvent de Notre Dame des Semenses près d'Alqoš«. Paris, Geutner, 1929.

[41] Ovu je poslanicu objelodanio Sam. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam tum jam edita tum majori ex parte nunc ex arhivo vaticano prolata notisque historicis illustrata«. Doc. IV. u »Bessarione«, Roma, 1899. Vol. V. St. 511. Istu je poslanicu izdao Giamil na drugom mjestu: Appendix I. Doc. I. prema latinskom prijevodu, što ga je Andrija Masius iz sirokaldejskog autografa načinio. (Sr. A. Masii opus »De Paradiso commentarius«, Antwerpen 1569. St. 266).

Papa Julije III. (1550.—1555.) lijepo primi kaldejsko poslanstvo. Prije nego bude molbi udovoljeno, položi Ivan Siud ili Sulaka pred papom usmeno i pismeno ispovijest vjere, kojom priznaje sv. Pismo St. i Nov. Zavjeta, simbol apostolski, sabor nicejski, carigradski, efeški i kalcedonski i sve daljnje koncile, koje je primila rimska crkva, prihvaća svih 7 sv. sakramenata, priznaje primat s dodatkom: »Nam ita habetur in libris nostris, quod sacerdotium nostrum ex ista ecclesia Romana sit«.[42] Nakon položene vjeroispovijesti bude Rabban Sulaka ili Sulalla (što znači Ascendens) u Rimu god. 1553. posvećen za biskupa i za kaldejskog patrijara. To je važna godina u povijesti kaldejske crkve, jer s njom započima povijest sjedinjene kaldejske crkve, koja je dobila vrhovnog glavara u samom vječnom gradu.

Kad je novi patrijar dobivao u Rimu pallium, izrekao je kardinal Maffaeus dne 22. februara 1553. pred kardinalima rimske crkve govor, u kojem je prema podacima, dobivenim od Ivana Sulake i njegovih pratilaca opisao stanje kaldejske crkve u to doba.

Sulaka ima oko 40 godina, rođen je u Mossulu, koji se zove i Assur, u kome ima 18 kršćanskih crkvi: 15 nestorijevskih, a 3 jakobitske. Potiče iz ugledne obitelji. Osjećajući poziv Božji stupi u samostan sv. Hormizde (zvan i Rabban Hormez), koji se nalazi s one strane Tigrisa oko 8 km od starih Niniva na jednom brdu, kao i svi samostani onog kraja. Sulaka je bio opat samostana, u kome je bilo 50 monaha.

Najveći dio pučanstva u Asiriji, Perziji i drugim istočnim krajevima čine Nestorijevci, jer Maroniti su samo na Libanonu, Jakobiti su posvud raspršeni, a nema ih mnogo. Nestorijevci imadu tek ime od Nestorija — tako priča kardinal Maffaeus — a ne njegove bludnje, jer se kod ovih ljudi iz Kaldeje ne zapažaju nikakove Nestorijeve bludnje. Druge su sekte Nestorijevcima zavidne, jer su brojem najjači, imadu najviše crkava, druge nadmašuju svojim položajem (koji je međutim nekoć bio sjajniji) i jer »in Indiam usque suas ecclesias frequentes numerant«.

Prije 300 godina poslaše u Rim Mar Aru, koga Sv. Stolica zaredi za patrijara. Vjerojatno je, da je on radio mnogo za sjedinjenje i da je mnoge ustanove svoje crkve promijenio prema rimskom zakonu. Od 100

---

[42] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. II. Stil ove vjeroispovijesti odaje čovjeka jednostavna, ali dobre volje. Na pr. o sakramentima govori ovako: »Credimus quoque in sanctum baptisma. Et in sacrificium, quod est corpus et sanguis Christi. Et in Sacerdotium sanctum. Et in Matrimonium. Et in oleum sanctificans. Erat quidem olim apud nos consuetudo, ut revelaremus peccata nostra inter nos, sed surrexit violentus tyrannus, et abolivit eam, orta est caedes ac contentio et cessare fecit illam. Sed nunc, o Pater noster, habemus spem in te, quod scribes per litteras, et excommunicabis eos, qui id observabunt. Confirmatione vero an veteres usi sint, ignoro. Monachus enim sum ego, et quis me docuisset?« Navodim tekst prema prijevodu Andrije Masija.

godina prisvojio si neki patrijar pravo, da njegova porodica baštinjuje patrijaršku čast. Posljednji je patrijar htio da na patrijaršku čast postavi svog nećaka, kome je bilo 10 godina, nu umro je prije, nego je dječak bio zaređen. Kler i puk upotrijebiše ovu zgodu, da se dokine ova zloporaba. Namah iza smrti patrijara sastadoše se u Mossulu biskupi iz Arbele, Salame, Aderbeidžana (Salmas ili Salama i Aderbeidžan su u Perziji). Uz njih dođoše iz svih krajeva ugledni laici, po 3 ili 4 izaslanika pojedinih gradova s vjerodajnicom: iz Babilonije, zvane sada Bagdad, iz Otoka Tigrisa (Gazerte ili Džezireha), iz Taurisa perzijskog, Ekbatane, Nizibisa, iz Mardina, Amide, i iz Hassan-Kefe (utvrđenog grada na visokom grebenu nad obalom Tigra u blizini Gazerte), i tu izabraše monaha Siuda ili Sulaku, koga poslaše u Rim po posvećenje. Moli, da se njegova stvar što prije riješi, da ne bi puk misleći da je na putu umro, što drugo poduzeo. Zajedno moli, da mu Sv. Otac dade vješta čovjeka, koji bi ga pratio u domovinu i koji bi poučio kaldejski puk točno u nauci rimske crkve.[43]

Kardinali s veseljem saslušaše izvještaj svoga druga. Sulaka je obavio u Rimu sve potrebno i dobio pallium. Na njegovu zamolbu dodijeli mu papa Julije za pratioce Ambrozija Tezeja i njegova druga Antonija, oba iz reda sv. Dominika. Obavivši sve poslove vrati se Ivan Sulaka u Mezopotamiju i započe rad na organizaciji nove crkve. Za stolicu odabere Amidu (ili Diarbekir). Zaredi Rabbana Hormizdu iz Amide, prije zvanog Asmar Abib, za metropolitu, koji si uze ime Mar Ilija. Onda zaredi Mar Abed-Jesu, biskupa u Gazerti, i postavi ga metropolitom u crkvi sv. Phetiona u Amidi, koji je doskora postao njegov nasljednik u patrijaratu.

Međutim protivnici nisu mirovali. Njegov takmac Šimun VI. Bar Mamas pokrene sve moguće, da ga makne. Potplati »pretora grada Amide« davši mu 10.000 dinara. Ivan Sulaka bude uhvaćen i zatvoren. Četiri su ga mjeseca držali u zatvoru, pa ga ondje svakojako mučili. Bojeći se puka odvedoše ga tajno u brda, ondje ga ubiše i baciše u rijeku.[44]

Nakon smrti Ivana Sulake izabraše sjedinjeni Kaldejci god. 1556. jednoglasno za patrijara Mar Abed-Jesu ili Abdisu, metropolita u Gazerti ili Džezirehu. Bio je to čovjek vrlo pobožan,

---

[43] Izvještaj kardinala Maffeja štampan je kod S. Giamila, op. cit. Doc. III.

[44] Put u Rim, posvetu za patrijara, povratak u domovinu Ivana Sulake opisuje siro-kaldejski kodex Syr. Vat. 63, st. 103, što ga je izdao S. Giamil, op. cit. Doc. IV. Smrt Ivana Sulake, osnivača kaldejskog sjedinjenja, opisao je u 3 heptasilapske pjesme Mar Abed-Jesu, biskup iz Gazerte, koji ga je naslijedio u časti patrijara. Prva pjesma počima riječima: Gloria Creatori, qui nullo pacto a creaturis comprehendi potest. Druga: O quam lamentabilis est haec historia, quam amara fama mortis! Treća: Benedictus Christus, qui generis nostri amoris sui clementia misertus est. Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. IV.

obrazovan u kaldejskoj i arapskoj literaturi, vrstan pjesnik.[45] Prema primjeru svog predšasnika pođe god. 1562. osobno u Rim da dobije posvećenje i pallium u pape Pija IV. (1559.—1565.). Kad je stigao u Rim, bio je od rimskih teologa pitan o najtežim bogoslovskim stvarima, pa kad je u svemu lijepo odgovorio, bude od Pija IV. inauguriran za patrijara 7. III. 1562.[46] Pallium je dobio 4. maja iste godine.

Prije nego se vratio u domovinu, pošalje patrijar Abed-Jesu istopis svoje vjeroispovijesti i ocima sabora tridentskog. U listu ocima veli, da živo želi i sam doći u Trident da zboruje s ocima, nu nažalost mora da se vrati kući, jer mu je stado odasvud okruženo neprijateljima, pa treba vođe i tješitelja. Nu zato obećava, da će rado prihvatiti sve dekrete sabora, koji su izdani i koji će biti izdani.[47] Prije odlaska uruči mu papa Pijo IV. bulu, kojom daje razne povlastice kaldejskim patrijarima.[48]

---

[45] Abed-Jesu (Ebed-Jesu ili Abdisu) bio je umjetni pjesnik. Još kao biskup u Gazerti ispjevao je u čast papi Pavlu IV. (1555.—1559.) pjesmu, koju u kaldejskom originalu i latinskom prijevodu donosi S. Giamil, op. cit. Doc. VII. (»Bessarione«, 1899. Vol. V. St. 514). Svaka kitica počinje jednim slovom alfabeta po redu, a stihovi su u dvanaestercu. Kako smo gore vidjeli, opisao je i tragičnu smrt svog predšasnika.

[46] Ispovijest vjere, što ju je Abed-Jesu položio u Rimu, nalazi se doslovno u buli, kojom ga papa Pijo IV. potvrđuje za patrijara, kojom ga riješava biskupije Džezireh i prenosi na patrijaršku stolicu u Mossulu. Ispovijest vjere počinje riječima: »Ego Abdisu, filius Joannis de domo Marva (Maron) ex civitate Gesire in Tigri flumine, olim monachus monasterii sanctorum Rahe (Achae) et Joannis fratrum ordinis s. Antonii credo et corde confiteor...« Vidi tekst bule kod S. Giamila, op. cit. Doc. VIII. Tu je štampana papina bula u latinskom izvorniku i u siro-kaldejskom prijevodu.

[47] Ovdje ćemo donesti dio spisa, upravljenog tridentinskim ocima odakle će se vidjeti, koje biskupije spadaju pod babilonskog patrijara. Bilješke Sam. Giamila glede gradova donest ćemo u hrv. prijevodu. »Sacramenti porro a Patriarcha Assyrio nuncupati formula his verbis concepta est: Ego Abd-Isu, filius Joannis de domo Marva (Maron) ex civitate Gesire in Tigri flumine, olim monachus sancti Antonii, monasterii SS. Rahae (Achae) et Joannis fratrum, nunc Dei et Apostolicae Sedis gratia Primas sive Patriarcha civitatis Muzal in Assyria Orientali, sub cujus jurisdictione multi metropolitae et dioecesai continentur, videlicet: Arbel metropolis, Sirava, Hancava episcopatus, Cheptiam metropolis, Charamleys, Aschusc (Alkuš) episcopatus; Nassibin metropolis, Machazzin, Tallescani, Mardin episcopatus; Seert metropolis, Azzen (Hassan-Kepa) episcopatus; Elchessen metropolis, Zuch (Zachu) et Mesciara episcopatus; Gurgel metropolis, Esci episcopatus; Amed metropolis, Charuchiae, Yhayr, Tannur episcopatus: quae omnes simul regiones subsunt Turcarum imperio. Ormi (Urmija u Perziji) superior metropolis, Ulcismi et Cuchia (danas potpuno tursko

Vrativši se u Mezopotamiju revnovao je Abed-Jesu neumorno za katoličku crkvu. Brižno je čuvao i vjeru i jedinstvo crkve sve do svoje smrti, te je vrlo mnogo Nestorijeavca privukao na uniju. Poput svojih predšasnika poslao je u Indiju Mar Hormeza Iliju Asmar Abiba, nadbiskupa u Amidi, zajedno s Ambrozijem Tezejem, koji je međutim postao biskupom, i njegovim drugom dominikancem Antonijem, da pregledaju siro-malabarske crkve i da ojačaju sjedinjenje u Indiji. Patrijar Abed-Jesu posla Siro-Malabarcima u

---

selo 5 km daleko od Urmije) episcopatus; Ormi inferior metropolis, Durasoldos (možda Solduz, kraj 40 km južno od Urmije, danas u većini turski), Escinuc (Ušnuk u današnjoj Turskoj južno od Solduza, danas nastanjen od Kurda, tek što crkvu Mar Abrahama čuvaju neke kaldejske obitelji), episcopatus; Espurgan (selo kraj Urmijskog jezera sa 1000 duša, svi nestorijevci, stolica biskupa) metropolis, Nare (možda grad Nazi na zapadu od Urmijskog jezera sa 800 Kaldejaca), Giennum (valjda Gavilan, veliki kršćanski grad na urmijskoj ravnici, do god. 1868. sijelo nestorijevskog biskupa) episcopatus; Salmas (Salama u Perziji) metropolis, Baomar (Baumar, grad u ravnici Salamasse), Sciabathan (selo u kurdskom gorju nastanjeno djelomice od Kurda a djelomice od Kaldejaca), Vasthan episcopatus; omnes Persarum regi vulgo Sophi nuncupato subjecti. In India vero Lusitanis (Portugalci) subjecta: Cuscim (Cochin) metropolis, Cananor metropolis, Goa metropolis, Calicuth episcopatus, cui subest Caronongol civitas, quae adhuc ab idololatris et ethnicis hominibus possidetur. Juro et polliceor... (slijedi prisega, da prihvaća sve zaključke koncila).« Izvještaj o patrijaru Abed-Jesu te o perzijskoj crkvi dao je tridentinskim ocima kardinal Marko Antonije Amulius. Iz tog izvještaja razabiramo, da je patrijar star 60 godina, vanredno uman, učen, pobožan i plemenit. Na putu u Rim da je bio napadnut jedamput od Druza, a dvaput od Turaka, koji su ga i batinama bili. Veli, da Kaldejci imadu iste knjige sv. Pisma kao i Rimljani. Patrijar da je pročitao grčke i latinske sv. oce u sirskom i arapskom prijevodu i onda još mnoge druge autore, zapadnjacima nepoznate. U Amidi da postoji stara biblioteka, u kojoj su knjige iz apostolskih vremena. Patrijaru se pokorava oko 200.000 vjernika, koji pobožno štuju Krista, sv. apostole, koji primaju iste sv. sakramente kao i na zapadu, koji prikazuju sv. misu i štuju svete. Sr. Sam. Giamil, op. cit. Doc. X.

[48] Bula pape Pija IV. od 1562. daje patrijaru ove povlastice: Smiju nositi pallium, smiju dati pred sobom nositi križ u svom patrijaratu osim u prisutnosti papinskog legata, odrješavati od svih rezervata osim ubivstva ili ranjavanja biskupa; zamjenjivati zavjete osim zavjeta vječne čistoće i redovničkog staleža; opraštati od svih ženidbenih zapreka osim srodstva 1. i 2. stepena i svaštva 1. stepena; na Božić, Uskrs i Duhovo podjeljivati potpun oprost uz obične uvjete; potvrđivati izbor biskupa i nadbiskupa u patrijaratu, posvećivati ih primivši prije od njih u ime papino prisegu vjernosti; podjeljivati nadbiskupima pallium, koji oni smiju nositi u određene dane; skrušene krivovjerce primati u jedinstvo crkve. Sr. Sam. Giamil, op. cit. Doc. IX.

Indiju i stalnog biskupa Mar Josipa. A kad je taj od Portugalaca bio po nepravdi uhvaćen i otpremljen u Lisabon, posla patrijar u Indiju biskupa Mar Abrahama. Međutim se Mar Josip vrati iz Lisabona, pa između Josipa i Abrahama dođe do prijepora. Mar Abraham ostavi Indiju i dođe u Babilon k svome patrijaru. Taj ga s preporučnim pismom pošalje u Rim papi Piju IV. Papa ispita stvar, pa se svojski zauzme za Mar Abrahama i kod latinskog nadbiskupa u Goi i kod biskupa u Cochinu. Njima stavlja na srce, da poštuju prava sjedinjenog patrijara babilonskog na Indiju i da svaki biskup od njega poslan, ima dobiti onu biskupiju, koja mu je doznačena. Predlaže, da se biskupija cochinska podijeli u dvoje: Mar Abraham, kojemu je vjera prokušana i dobra, neka bude u Angamali, a Mar Josip u novoj biskupiji.[49]

Poslije kratkog ali revnog biskupovanja umre patrijar Abed-Jesu god. 1566. u samostanu sv. Jakoba u blizini grada Seerta. Njegov život i djela opisao je Petar Strozza, tajnik pape Pavla V. u uvodu djela: »De dogmatibus Chaldaeorum disputatio ad Patrem Adam Eliae, Patriarcham Babylonis ad Paulum papam V. legatum«, Roma. 1617. Među inim kaže Strozza: »A njegova slika vidi se u kraljevskoj dvorani vatikanske palače među kardinalima i ostalim prelatima oko Aleksandra III. kojima prima pokajnog cara Fridrika u Mlecima.«[50]

Poslije smrti patrijara Abed-Jesu postade patrijarom Mar Aatalla ili Jaballaha, biskup sveta života. Radi starosti nije mogao poći u Rim da položi ispovijest vjere i primi pallium. Njega je u učvršćivanju i širenju unije izdašno pomagao glasoviti Mar Ilija Hormes Asmar Abib, metropolit Amide i Jeruzalema, koji je po želji Abed-Jesu-a boravio u Indiji i sređivao tamošnje prilike, a iza smrti njegove vratio se u diecezu. Revni Mar Ilija Hormes predobaje za uniju jednu jaku ličnost: Mar Šimuna Denhu, metropolita iz Dželu, Seerta i Salmasa. On uskrati posluh nestorijevskom patrijaru Iliji V., nasljedniku Šimuna Bar Mamasa, pa prizna sjedinjenog patrijara Mar Jaballahu (1578.—1580.). Što više Šimun Denha naslijedi Jaballahu u patrijarškoj časti.

Šimun Denha javi svoj izbor u Rim papi Grguru XIII. (1572.—1585.) Poslanica, koju su uz Simona Denhu potpisali svi

---

[49] Svi listovi pape Pija IV. te Grgura XIII. u predmetu Mar Abrahama odštampani su kod Sam. Giamila, op. cit. Doc. XI.—XX. »Bessarione«, Roma, 1899. Vol. VI.

[50] Msgr Sam. Giamil dao je sliku preslikati, pa ju je poslao u Mossul, gdje je izvješena u patrijarškoj palači među drugim babilonskim patrijarima. O Abed-Jesu piše Al. Assemani: »Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum«. Roma 1775. St. 221 ss. te Ebed-Jesu Khayyath: »Syri Orientales seu Chaldaei Nestoriani et RR. Pontificum Primatus«. Roma. 1870. St. 124.

sjedinjeni biskupi kaldejski, njih 12, je jedan od tipičnih primjeraka istočne retorike.

Biskupi pišu ovako: »Immensitati totius universi Papae Domini Gregorio XIII. Tu, qui es sol splendissimum et maximus in firmamento ecclesiae sanctae radius luminis, qui sanctos ecclesiasticos illuminas et sidere quo illustratur Lucifer et Luna tua splenduerunt Domini nostri greges et rutilo sole quo luxisti et nunc luces in ecclesia sancta, omneque mundas et super nivem dealbas. Tu, qui es sol, rex luminum ecclesiasticorum et scientia membrorum christianorum maxima ... Tu es pater patrum et maximus pastorum, sol ecclesiasticum et lumen christianorum et caput ecclesiae sanctae et craneum Catholicatus et lux patriarcharum et maximus sanctae ecclesiae sacerdotum et caput pastorum sponsae Regis Salim, cujus saluti non est finis, confirmatus in capite ecclesiae ut Petrus et prosper in suo pascendi officio ut Paulus, et elatus omnibus in rebus ut Apostoli sancti socii tui. Amen.«[51]

List kaldejskog episkopata nosio je u Rim pomenuti Mar Ilija Hormes, koji je rukovodio i izbor patrijara. Došavši u Rim bio je Mar Ilija sjajno primljen od kardinala Caraffe, protektora kaldejskog naroda. U Rimu je proboravio 2 godine, da posvrši sve poslove. Tom je zgodom Mar Ilija preko kardinala protektora podastro papi Grguru opširan izvještaj o prilikama u kaldejskom patrijaratu. Taj je izvještaj u talijanskom originalu iz Vat. arhiva prvi put objelodanio Samuel Giamil.[52]

Dok su kaldejski biskupi nestrpljivo čekali Mar Iliju, taj je obavio u Rimu sve poslove, izradio potvrdu za novog patrijara Šimuna Denhu, primio pallium i darove. God. 1582. krene na put u Mezopotamiju. Bojeći se napadaja na putu, preda u sirskom gradu Tripolisu papine isprave, pallium i darove talijanskom konzulu, da to otpremi svojim putem u Aleppo, kamo je mislio sam poći. Međutim dođe samo do Libanona. Ondje umre iza nekoliko dana. Iz Aleppa bude sve kasnije poslano kaldejskom patrijaru.

Poradi rata, koji je tada bijesnio između Turaka i Perzijanaca, stanovali su kaldejski patrijari najprije u Amidi, onda u Seertu, iza toga u Salmasu, dok nije patrijar Šimun Denha prenesao stolicu u Urmiju odnosno u sandžakat Zeinalbak na perzijskoj granici. Tu su sjedinjeni kaldejski patrijari stolovali do god. 1670. Svi su nosili ime Šimun, dok su nesjedinjeni nasljednici Šimuna VI. Bar Mamasa uzeli ime Ilija.



U 17. stoljeću zapaža se veliki pokret prema Rimu i među nesjedinjenim Nestorijancima, kojemu se pokretu pridružiše i ne-

[51] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. XXIV.

[52] Sr. S. Giamil: op. cit. Doc. XXV. (Relazione, e dimande fatte del reverendo Mar Elia Arcivescovo di Amed nella Mesopotamia mandato dal reverendo Mar Denha Simone eletto patriarcha di Musal della nazione chaldea orientale«.

storijevski patrijari u Mossulu. Povod tomu dadoše dva pobožna Kaldejca iz Lahse na Tibetu, koji iz neke pobožnosti god. 1606. poduzeše težak i naporan put iz Tibeta do Jeruzalema, a onda iz Jeruzalema u Rim, da pohode grobove sv. Petra i Pavla i da poljube noge sv. Ocu papi. Poznato je, da su se Nestorijevci u srednjem vijeku proširili na istok do Kine i Japana.[53]

Ta dvojica su se zvali Georgij Davitov, muž od 45 godina i njegov nećak Ivan, laik sv. Bazilija iz Lahse. Nakon 5 mjesečnog puta dođoše sretno u Rim gdje budu od Rimljana najljepše primljeni. Došli su baš u vrijeme korizme, pa su imali priliku, da prisustvuju obredima i pranju nogu u crkvi sv. Petra. Iz neke počasti i njih su po želji pape Pavla V. uvrstili među 12 siromaha. Poslije su po tadanjem ceremonijelu s drugima bili primljeni u audijenciju sv. Oca. Taj ih je mnogo pitao o prilikama u Kaldeji. Na njegovu želju oni su svoj izvještaj i napisali.[54] Obdareni papinskim darovima vratili su se putnici sretni i zadovoljni. Na putu su se svratili k nesjedinjenom patrijaru kaldejskom u Mossulu Iliji II., pa su mu donesli darove iz Rima. Tako su mu lijepo pričali o krasnom primitku u Rimu, da je patrijar Ilija II. odlučio poslati posebno poslanstvo u Rim.

U Rim bude poslan Rabban Adam, arhiđakon patrijarške kurije i arhimadrit noseći vjeroispovijest svog patrijara Ilije II. On dođe u vječni grad god. 1610. Tu preda poslanicu svog patrijara, koju je on sastavio u ime svog gospodara načinom, koji odaje dosta niski stepen naobrazbe.[55] Poslije je morao mnogo i dugo razgovarati i

---

[53] Da su Nestorijevci prodrli daleko na istok, u Indiju, Tartariju ili Mongoliju, i Kinu, sr. J. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis«. Roma, 1719—1728. Tom. III. Pars 2. St. 413—548, te Al. Assemani: »Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum«. Roma 1775. St. 72. Tu se govori o glasovitom kamenom spomeniku, što je bio podignut za patrijara Annan-Jesu god. 781., a koji se god. 1625. našao u gradu San-Xuen kod grada Siganfu u Kini. Opširnije o misijama Nestorijanaca u Mongolskoj, Kini i Japanu vidi »Bessarione«. Roma, 1898. Br. 25/26.

[54] Cijeli izvještaj ovih putnika štampao je Sam. Giamil: »Informazione che danno delli Paesi et Religione loro doi Peregrini. Caldei Christiani di S. Thomaso per nome uno Giorgio di Davit, huomo di 45 anni, et 1 altro suo cugino Giovanni di Davit di anni 40 frate laico di S. Basilio, venuti da Lahse, in Caldeo Laafe per il viaggio di cinque mesi per terra a Gieruzalem et da Gieruzalem a Roma per visitare le Basiliche de SS. Apostoli, a bacciar li piedi della Santita di N. S. Paolo V., nel mese di Marzo 1 anno 1606«. Op. cit. Doc. XXVII.

[55] Sr. S. Giamil: op. cit. Doc. XXVIII. Mar Adam navodi mnoge zanimljive stvari. Izbilježit ću samo nešto. Pripovijeda o ratu između Perzijanaca i Turaka i kako su oba naroda pritisla i njihove krajeve. Nu on veli, da ima ipak plemena, koja nisu pokorena ni od Turaka ni od Perzijanaca. »Istarum (sc. familiarum) nomina sunt ista: Geluitae 4.000 sunt, et illorum dux David; Sofonitae 1000, et dux Isaac; Thionitae 700, et caput illorum Cacus; Botonitae 700, et dux illorum Choscetus; Tocomonitae 300,

raspravljati s bogoslovima papinske kurije, dok se konačno nije uvjerio, da su Nestorijevci u zabludi, dok nije priznao sve članke vjere i dok nije osudio Diodora iz Tarza, Teodora iz Mopsvestije i Nestorija.

Papa Pavao V. (1605.—1621.) pošalje po arhiđakonu Adamu nestor. patrijaru dugu poslanicu. Hvali njegovu želju za sjedinjenjem, pa mu tumači sve razlike između katoličke i nestorijevske crkve. Sve ono, što je bio predmet dugih rasprava između njegova arhiđakona i papinih bogoslova, on ukratko u poslanici ponavlja, te traži od patrijara, da spise Diodora iz Tarza i Teodora iz Mopsvestije (»lethalis hujus messis semina«) iz svoje crkve i svog naroda istrijebi. Šalje mu darove: česticu sv. križa, uklopljenu u zlatni križ posut draguljima; štampanu knjigu evanđelja u arapskom jeziku, srebrni kalež s patenom, tiaru i pontifikalno odijelo, dvije arapske knjige (»utiles ad medicinae corporalis doctrinam et ad intellectus acumen augendum«). Hvali arhiđakona Adama, da je u Rimu pobožno kao pravi redovnik živio, da je bio revan i poučljiv priznavajući zablude i prihvaćajući istinu; zato moli, da bude nagrađen.[56]

Papa Pavao upotrijebi ovu priliku, da piše i ostalim nestorijevskim biskupima. Zato napiše jedno pismo Gabrijelu, nadbiskupu u Hassan-Kepi, Iliji, nadbiskupu u Amidi i Seertu, Jakobu, nadbiskupu Nizibisa i Mardina, Anan-Jesu, nadbiskupu Asirije, Josipu, nadbiskupu Gazarte (Insulae Tigris) i Jesus-Dedit, nadbiskupu Perzije. Svakomu od ovih šalje blagoslov i arapsku knjigu evanđelja, koju mogu rabiti u liturgiji. Posebno pismo poslao je papa po arhiđakonu Adamu Mar Iliji, nadbiskupu od Amide i Seerta, koji je prema kazivanju Adamovu od svih najučeniji i najpobožniji i koji je zapravo začetnik cijelog unionističkog pokreta. Njemu šalje papa knjigu evanđelja i još druge dvije arapske knjige. Papa je dao Adamu preporučno pismo franjevačkom gvardijanu, čuvaru Siona, gdje moli, da se stara kaldejska kapela u crkvi Božjeg groba ogradi ogradom, od koje ključ neka bude kod samog gvardijana. Konačno je Adam dobio preporučno pismo i na maronitskog patrijara Petra Ivana i njegova vikara Georgija, nadbiskupa iz Edena. Papa preporučuje Adama gostoprimstvu i hvali Ivana Hesronitu i Izaka Siadrenskog, pitomce maronitskog kolegija u Rimu, koji su prevodili sve spise prigodom boravka Adamova u Rimu s kaldejskog na latinski i s latinskog na kaldejski.[57]

---

et dux illorum Seriuca; Desnoitae 250, et caput illorum Jona; Sotonitae 300, et caput eorum Chartus; Cocenitae 250, et dux illorum Servus Jesus; Sochitae 200, et dux illorum Esdu; Talonitae 300, et dux illorum Jona; Raconitae 200, et caput illorum Sached; Farsonitae 200, et dux illorum Cersus; Olotonitae 200, et dux illorum Rova; Gatzorochitae 200, et dux illorum Carsus; Barvadnitae 400, et dux illorum Osanna; Belitae 300, et dux illorum Sergius; isti omnes viri bellatores et sclopetarii.«

[56] »Epistola Papae Pauli V. ad Eliam, Babylonis patriarcham«. Vidi S. Giamil, op. cit. Doc. XXX.

[57] Sve ove poslanice objelodanio je S. Giamil, op. cit. Doc. XXXI.—XXXIV. Kako se vidi iz potpisa, sve je ove poslanice koncipirao i potpisao

S arhiđakonom Adamom poslao je papa u Mezopotamiju dva Isusovca, jer je patrijar Ilija molio, da mu papa pošalje ljude pouzdane, koji će se uvjeriti o dobroj njihovoj volji i koji će pomoći djelo unije. Papa pošalje Ivana Antonija Marietta Rimljanina i Petra Metuscitu Maronita. Njima uruči provodno pismo svim političkim vlastima (»carissimis in Christo filiis nostris Romanorum, aliisque Regibus illustribus ac Rebuspublicis, necnon dilectis filiis Nobilibus viris ducibus, princibus, baronibus, dominisque temporalibus quibuscunque, exercituum quoque ac classium praefectis, capitaneis, ducibus militibus, acierum et portarum custodibus, ac demum Christifidelibus quibuscunque nobis etiam non subjectis«). Posebno pismo upravi papa opet maronitskom patrijaru kao posredniku između Sv. Stolice i Kaldejaca, te velikom vojvodi Kosmi Medici od Etrurije.

Poslanstvo je sretno došlo na istok. god. 1614. Arhiđakon Adam bude doskora nagrađen. Posta metropolitom od Amide, a kasnije i metropolitom jeruzalemskim. Uze si ime Mar Timotej. Metropolit pak Ilija, začetnik nove unije, odreče se dieceze Amide, a zadrža za se samo diecezu Seert. Ovo promaknuće Adama javiše papi posebnim listom u znak svog veselja i odanosti Mar Mabrijel, nadbiskup iz Hassan-Kepe, Mar Ilija, nadbiskup iz Amide (»quam dedit propter filium suum spiritualem Mar Timoteum«), Mar Josip, nadbiskup Gazarte i Mar Abraham iz Huchdonfora u Perziji.[58]

Patrijar mossulski pregne da udovolji želji papinoj, da provede uniju raščistivši točno sva dogmatska pitanja. Nu za taj posao nisu mu se činili zgodni Isusovci Marietti i Matuscita, barem u tadanjim prilikama (možda radi prevelike strogosti Isusovaca prema Kaldejcima u Indiji), pa zamoli od pape druge bogoslove, po mogućnosti Franjevce, koji su na istoku više poznati i koji bolje poznadu tamošnje prilike, te uživaju veće povjerenje. Papa odgovori patrijaru, da mu je poslao ova dva Isusovca, jer su se lično vrlo sprijateljili s arhiđakonom Adamom za vrijeme njegova boravka u Rimu i stekli njegovu ljubav; nu ako ih ne smatra zgodnima, on ih opozivlje, a njihovu misiju predaje o. Tomi Navarskom, franje-

---

Petar Strozza, koji je svoj rad opisao u djelu: »De dogmatibus Chaldaeorum disputatio ad Patrem Adam, Eliae, patriarchae Babylonis ad Paulum papam V. legatum«. Roma, 1617. U dodatku priložio je Petar Strozza tome djelu ove spise: Synodalia Chaldaeorum, videlicet Epistola synodica Eliae, patriarchae Babylonis et archiepiscoporum ejus oboedientiae ad papam Paulum V. — Sermo Timotei, archiepiscopi Amed, de recta fide, ab eisdem in synodo recognitus et receptus. — Carmina in laudem S. D. N. a Gabriele, archiepiscoporum seniore, occasione synodi composita. — Preces Chaldaeis consuetae, ex quibus patet, eorum in summum Pontificem sanctamque apostolicam Sedem constans cultus et veneratio.

[58] Poslanica je datirana sa 8. III. 1616. Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. XLIII.

vačkom gvardijanu u Aleppu, koji neka si za pratioca uzme jednog brata svoga reda.[59]

Čim se stišaše tadanje ratne prilike, pođe Toma Navarski u Amidu, gdje se u njegovoj prisutnosti održa sinoda nestorijevskih biskupa dne 8. marta 1616. Biskupi upraviše papi sinodalnu poslanicu.

U toj poslanici izriču svoju katoličku vjeru u Presv. Trojstvo, Utjelovljenje Sina Božjega u jednoj osobi i dvije potpune i nepomiješane naravi, u izlazak Duha sv. od Oca i Sina, u nauku da je Marija Bogorodica itd. Na koncu dodaju: »Et si dixeritis, Nestorium non assentiri huic sententiae; manifestum est enim ipsum mortuum esse, et non posse ressurgere de sepulchro, et mutare nos a nostra sententia. Et nos refutamus quodcunque est in libris nostris, si non convenit cum nostra sententia. Verum nomen Nestorii adhaesit nobis, et non possumus illud rejicere, quantumvis contendamus.« S ovom poslanicom poslaše saborski oci papi i rasprave o imenu Nestorija i Teodora, što ih je sastavio po želji Petra Strozze Mar Timotej. Dodaju: »Et si fuerit aliquid, quod non placet vobis ex his quae misimus, faciemus, ut placeat Vobis«. Željno očekuju prihvat poslanice, kako bi proširili sjedinjenje i u Indiji, gdje Nestorijevci imadu mnogo trpjeti. Zaključuju: »Et nos omne quod faciemus, mittemus in Indiam, ut etiam ibi multiplicetur laetitia in hac concordia nostra«.[60]

Papinski legat Toma Navarski izvijesti papu Pavla V. posebnim pismom o svom radu i uspjehu, gdje izrazuje svoj optimizam i veselje nad polučenim sjedinjenjem. U pismu kliče: »Ecce dico vobis: levate oculos et videte regiones, quia albae sunt jam ad messem... Misisti tandem: et ecce primitiarum fruges adveniunt, messisque maturae aristae de longe in arcam Domini congregantur... Et si in oriente ecclesia ipsa occubuit, ecce diebus tuis, beatissime Pater, quasi aurora consurgit.«[61] Na sinodi pak u Amidi ispjevao je Mar Gabrijel, metropolit iz Hassan-Kepe, u čast pape Pavla V. vrlo lijepu pjesmu, koju u sirokaldejskom izvorniku i latinskom prijevodu sa slikom teksta u oba jezika donosi Sam. Giamil.[62] Međutim je Sv. Stolica vrlo ozbiljno gledala na sklopljeno sjedinjenje. Papa Pavao V. prihvatio je sinodalno pismo, pohvalio dobru volju. Nu ispravio je neke netočnosti.

U svom odgovoru razjašnjava pravo značenje riječi »persona« i »hypostasis«, te traži, da osude Nestorija, Teodora i sve heretike, koje su

---

[59] Sr. Sam. Giamil, op. cit. Doc. XLIII.

[60] Sr. Sam. Giamil, op. cit. Doc. XL., XLI. i XLII.

[61] Sam. Giamil, op. cit. Doc. XLIV.

[62] Sam. Giamil, op. cit. Doc. XLV. Pjesma počinje: »Lege lector circulum et ab S. incipe sapienter et per eam perfice scienter et pro compositore offer orationem«. Ako se 6 kitica poreda uzduž i popreko i po jednoj umjetnoj geometričkoj figuri, uvijek se dobije krasan smisao ili čitali vertikalno ili horizontalno ili po crtama one figure. Pjesma je vrlo obradovala papu Pavla V., koji se je autoru srdačno zahvalio. Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. XLVI.

osudili ekumenski sabori nicejski, carigradski, efeški, kalcedonski te 2. i 3. carigradski. I zaključuje: »Quae omnia cum perfeceritis, ut confidimus, firma et constituta erit vestra cum sancta Romana Ecclesia unitas atque communio. Tunc omnia amoris et caritatis officia vobis alacriores promptioresque praestabimus... et difficultates, quas in Indiis patiuntur homines nationis vestrae, removebuntur.« Podjedno im šalje na potpis ispovijest vjere, koju su rimski bogoslovi najpomnije sastavili.[63]

Vjeroispovijest potpisaše patrijar Ilija, metropoliti Ana-Jesus, Josip Jesujab i Timotej. Nu uz dodatak: »Haec autem nomina (nempe Teodori et Nestorii) non est possibile auferre et abradere a libris nostrorum Orientalium. De omnibus operibus aliis ecce subscripsimus ac acceptavimus et sigillo munivimus«.[64]

Tako je sretno sklopljena unija i drugom polovicom Nestorijevaca. Odsada su bila dva sjedinjena nestorijevska patrijarata: jedan stari od Ivana Sulake sa sjedištem u Urmiji odnosno Zeinalbaku, i drugi novi sa sjedištem u Mossulu, odnosno Alkošu kod Mossula. Da se odnošaji između te velike orijentalne crkve i Rima pravilno odvijaju, osnovao je papa Aleksandar VII. (1655.—1667.) mjesto papinskog nuncija za Perziju sa sijelom u Aspahanu. Prvi je na to mjesto poslan benediktinac Placido de Chemin, biskup iz Neocezareje s naslovom »Coadjutor Babyloniae«.[65]



[63] Papin list od 20. VI. 1617. i ispovijest vjere vidi kod Sam. Giamila, op. cit. Doc. XLVII. Oboje u latinskom originalu i u siro-kaldejskom prijevodu. Iza siro-kaldejskog prijevoda stoje riječi: »Ego Petrus Strozza, humilis Canonicus SS. Basilicae Principis Apostolorum in Vaticano et SS. D. N. Paulo Papa V. ab epistolis secretis ad viros Principes, translationem hanc professionis fidei in Chaldaicum sermonem faciendam ab erudito aeque ac pio viro Dmno Isaac Sciadriensi Maronita doctore theologo Lurani SS. D. N. jubente eam legi ut in omnibus difficultatibus et ambiguitatibus relatio semper ad latinam scripturam habeatur, in quarum fidem hanc manu mea scripsi meumque signum apposui An. Dni. 1617. 29. Junii.«

[64] Msgr Giamil ovomu pripisu istočnih biskupa dodaje ovu opasku: To se nema tako razumijevati, da istočni biskupi ne će u tom poslušati rimsku Stolicu, nego pokazuje tek fizičku i moralnu nemogućnost izvršiti zapovijed. Za to bi naime trebalo sabrati sve liturgičke knjige iz svih istočnih krajeva, što je bilo nemoguće. S druge strane bi to u ono vrijeme bilo štetno za djelo unije, jer bi pobudilo sablazan puka. Međutim će biskupi nastojati u buduće polako i mudro ukloniti ta imena, što se i dogodilo. Danas doista nema u crkvenim knjigama sjedinjenih Nestorijevaca nigdje spomena o Teodoru i Nestoriju. Sr. S. Giamil, op. cit. opaska iza Doc. XLVII.

[65] Dopisivanje u tom predmetu između pape Aleksandra VII. i perzijskog kralja Aabbasa II., te patrijara Šimuna vidi kod S. Giamila, op. cit. Doc. LIII.—LVI.

Nu radost nije potrajala dugo. Nad sjedinjenjem Kaldejaca nadviše se ponovno oblaci. Nova unija, s toliko truda pripremana i provedena, trajala je tek do god. 1660. Te godine padoše mossulski patrijari opet u skizmu. Da bude nevolja još gora, iza 10 godina otpade od Rima i sjedinjeni kaldejski patrijar u Urmiji od prve unije.

No već dvije godine kasnije, god. 1672. pođe za rukom oo. Kapucinima, da predobe za uniju nestorijevskog metropolita Mar Josipa iz Amide ili Diarbekira na veliku radost pape Klementa X. (1670.—1676.), koji ga dne 25. I. 1673. obodri, da ustraje i da veliko djelo sjedinjenja uspostavi.[66] Pošto je isti Josip preko kapucina o. Bonaventure poslao u Rim ispovijest vjere, koja bude pronađena dobrom, potvrdi papa Inocencije XI. (1676.—1689.) Mar Josipa za patrijara sjedinjenih Kaldejaca sa sjedištem u Diarbekiru 24. VI. 1681. pod imenom Mar Josip I. Pošto je radi svog sjedinjenja Mar Josip imao mnogo da prepati od skizmatičkih Nestorijevaca, pođe god. 1675. u Rim ad limina apostolorum. Ohrabren vrati se k svome stadu, gdje ga čekahu još veći progoni disidenata. On podnese sve ustrajno, te mnoge od svojih protivnika predobi za sjedinjenje. Radi teške bolesti očiju zahvali se god. 1693. na časti patrijara kaldejskoga, te pođe u Rim na liječenje. Tu je živio još 13 godina.[67]

God. 1693. naslijedi ga Mar Josip II., koga potvrdi Inocencije XII. (1691.—1700.), te mu pošalje pallium. On je kroz 25 godina unatoč strašnih progona sa strane skizmatika kao pobožan i učen pastir ravnao svojom crkvom pišući knjige, učvršćujući vjeru i reformirajući život svojih vjernika.

Mar Josip II. napisao je ova djela: »Gaudium justorum et medicina peccatorum«, »Lampas lucis« (oba djela su prijevod s arapskog na sirski), »Penkita« ili »Liber precum festivitatum«, »De praestantia vitae anachoreticae et coenobiticae necnon de contemptu hominum in saeculo viventium«, »Dialectiae liber« (prijevod s arapskog na sirski), te napokon »Speculum tersum«. Ovo posljednje djelo napisao je god. 1703. u Amidi u arapskom i u kaldejskom jeziku. Umro je 1712. Svoju autobiografiju opisao je u bilješci djela »Speculum tersum«. Njega zovu »doctor peritus, philo-

[66] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. LVIII.

[67] Mar Josip I. dođe u Rim 1694. Kad izliječi svoje oči, osta u Rimu baveći se književnim radom. Sam svojom rukom napisa mnogo siro-kaldejskih kodeksa, koje je u oporuci za pape Klementa XI. (1700.—1721.) ostavio vatikanskoj biblioteci. Umro je u Rimu, te je pokopan u crkvi zavoda »Collegium Urbanum«. Njegovu biografiju napisao je god. 1719. Abdul-Ahad, metropolit iz Amide u arapskom jeziku. To je djelo iz arapskog autografa preveo na francuski jedan vješt siro-kaldejski svećenik pod nadzorom učenog patrijara Ebed-Jesu V. V. Khayyatha god. 1896. To je djelo izdao iste god. štampom J. B. Chabot, veliki prijatelj Kaldejaca.

sophus admirabilis, unicus sui temporis, stella fulgens et columna lucens in Ecclesia catholica«.[68]

Pred smrt želio je još poći u Rim, pa se je žalio papi Klementu XI. (1700.—1721.) što radi bolesti ne može putovati. Papa ga utješi listom od 21. V. 1712. Iz tog papinog odgovora razabiremo ovo: Prema odredbi pape Siksta V. moraju svi ordinariji u određeno doba doći u Rim ad limina apostolorum, nu papa Urban VIII. dozvolio je, da biskupi in partibus infidelium mogu svoj izvještaj Sv. Stolici podastrijeti »per procuratorem«. Zato papa tješi patrijara, neka se ne trudi sam u Rim, već neka postavi stalnog svog prokuratora, koji će boraviti u Rimu, i preko njega neka pošalje izvještaj o stanju svojeg patrijarkata.[69]

Mar Josipa II. naslijedi u patrijaratu Mar Josip III. Timotej, koji bude potvrđen od pape Klementa 26. II. 1713. Za njegova vladanja obnoviše se progoni, koji su pod konac Josipa II. malo jenjali. Nestorijevski patrijar Ilija XI. (po nekima XII.) Denha, koji je rezidirao u Mossulu (postao patrijarom 1722. mlad, u dobi od 22 godine) i jakobitski patrijar Ignacij Izak, koji je upravljao svojom crkvom od 1710.—1730., stanujući u samostanu Zaafaran kod Mardina, podbodoše turske vlasti protiv patrijara Josipa III. i prouzročiše tako žestoke progone, kakovih je malo bilo. Ocrnjivanjem, varkama i spletkama učiniše disidenti, te su turske vlasti prognale misionare Kapucine iz Mezopotamije (oni prebjegoše u Aleppo), a patrijara Josipa baciše u zatvor, zlostaviše, obasuše

---

[68] Glavni podaci te autobiografije jesu: Rodio se g. 1667. u Tel-Chepi kraj grada Mossula od plemenitih roditelja. Otac mu se zvao Gemaa, a mati Šamuni porodice Beth-Maaruf. U mladosti učio je čitati sirske kodekse. U 14. godini primio je đakonat, u 22. prezbiterat u Amidi ili Diarbekiru od patrijara Mar Josipa I., pod čijim okom se uzgajao. Nakon dvije godine bude imenovan metropolitom, a nakon slijedeće 2 godine bude posvećen za patrijara u Amidi. Kao mladi patrijar baci se na nauku, pa stade učiti kod Arapa logiku, fiziku, metafiziku i teologiju, jer — kako sam veli — u to vrijeme kršćani nisu imali na Istoku nikakove škole. Kod tog studija sam dodaje jednu iskrenu bilješku: »Nisi Deus fuisset adjutor meus, vivus fortasse in infernum discendissem, eorum causa, quae legendo hauseram ab iis, qui extra nostrum ovile vivunt«. Ovu biografsku bilješku u kaldejskom jeziku i latinskom prijevodu vidi kod S. Giamila, op. cit. »Bessarione« 1900. Vol. 7. St. 125—129. Najzanimljivije je djelo »Speculum tersum«, koje ima 5 poglavlja. Kratki sadržaj i analizu djela donosi Al. Assemani u svojim komentarima: »De catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum« (Roma 1775.). Jedno cijelo poglavlje u kaldejskom originalu i u latinskom prijevodu štampao je S. Giamil i to caput I: »Quod Ecclesia Romana est caput omnium Ecclesiarum quapropter Dom. n. Papa est pater omnium christianorum et fieri nequit, ut Ecclesia in rebus fidei erret.« Op. cit. Doc. CI. »Bessar.« 1900. vol. 8.

[69] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. LXIV.

nepodnosivim globama, a onda mu oteše patrijarška imanja u Ninivama, te ga prognaše. Patrijar potraži pravdu u Carigradu kod visoke porte. Narodni prvaci iz Niniva i Mardina poslaše god. 1730. o svom trošku prokuratora u Carigrad, da brani patrijarinu stvar. Kad to nije pomoglo, sam pođe u Carigrad god. 1731. ali badava. Kad nije uspio u Carigradu, pođe u januaru 1732. u Rim, gdje osta 5 mjeseci. Dobivši od Propagande preporučno pismo htjede se vratiti u domovinu, u svoju stolicu Diarbekir, nu pošto je baš tada planuo ljuti rat između Perzije i Turske, vrati se natrag u Rim, gdje ga Propaganda smjesti u domu Lazarista kod Montecitorija. Tu osta šest godina. A onda se na molbu i zaklinjanje svojih vjernika dozvolom Sv. Stolice god. 1741. vrati u Diarbekir, gdje je uz velike tegobe živio i vladao do god. 1756. Prije svog odlaska predao je Propagandi vrlo opsežan pismeni izvještaj o događajima u kaldejskom patrijaratu od 1700. do 1741.[70]

U vrijeme ovoga patrijara posla papa Klement XI. god. 1718. u Orijent Andriju Scandara, Maronitu sa otoka Cipra, da traži, kupi i donese u Rim kaldejske i arapske rukopise. Posao uspije. I Andrija Scandar dopremi u Rim veliko mnoštvo rukopisne građe, na osnovu koje je Maronit J. Simon Assemani napisao svoje veliko i glasovito djelo »Bibliotheca orientalis« u 3 knjige. U Mossulu namjeri se Scandar na učenog i idealnog nestorijevskog svećenika Kheder Hormisdu, koga prevede na uniju. Kasnije dođe isti u Rim, gdje je mnogo godina radio. Umro je u kolegiju kod Sikstova mosta ostavivši Propagandi svoju zbirku siro-kaldejskih rukopisa (među kojima je osobito dragocjen »Sirsko-arapski Leksikon«).

Na molbu patrijara Josipa III. dozvoli papa Benedikt IV. (1740.—1758.) g. 1755., da đakoni, koji su primili taj sveti red u herezi, pa su se jedamput ili i drugiput oženili, smiju kao sjedinjeni zadržati žene, ali uz uvjet, da nikada više ne vrše đakonske službe.[71]

Iza smrti Mar Josipa III. izabraše kaldejski biskupi za patrijara Mar Timoteja, metropolita iz Diarbekira, koji uzme ime Mar Josip IV. Izbor potvrdi papa Klemens XIII. god. 1759. Pošto je novi patrijar potpisao propisanu ispovijest vjere, posla mu isti papa pallium po rektoru kolegija Propagande o. Ildefonzu.



Za patrijara Josipa IV. vrlo ojača unija. Nestorijevski patrijar *Mar Šimun*, koji je stajao na čelu nesjedinjenim Kaldejcima u Kurdistanu i Perziji sa sijelom u Urmiji, zamoli sjedinjenje s Rimom. Sjedinjenje bude prihvaćeno. Taj veseli događaj priopći papa Klement XIV. (1769.—1774.) u tajnom konsistoriju dne 17. VI. 1771. a

[70] Cijela knjiga izvještaja u talijanskom jeziku, zajedno s prilozima odštampana u Sam. Giamila, op. cit. Doc. LXVII. »Bessarione« 1900. Vol. VII. St. 318—354 i 576—599. Među prilozima su okružnice raznih redovničkih poglavara (Isusovaca, Kapucina, poljskog misionarskog reda, kardinala bečkog Kolonića), koji preporučuju patrijara Josipa III. svojim podložnima za pomoć.

slijedeće godine upravi Mar Šimunu pismo, gdje ga hvali, što je došao u jedinstvo kršćanske sloge, pa ga potiče, da ustraje i obećaje mu svaku pomoć. Iste godine sjedini se s rimskom crkvom nestorijski patrijar Mar Ilija, koji je stolovao u samostanu sv. Hormizde kod Mossula, zajedno sa svojim nećakom Mar Jesujabom (Jesus-Dedit). Pregovore o prelazu ove dvojice vodio je papinski nuncij u Perziji Kornelije, biskup iz Ispahana.[72]

Tako su sada istodobno postojala tri sjedinjena kaldejska patrijara: Josip IV. s naslovom »Babilonskog patrijara« u Diarbekiru, Šimun u Urmiji za Kaldejce u Perziji i Turskoj, te Ilija Hanna u Mossulu za drugi dio Mezopotamije. Na taj način unija u »Istočnoj crkvi« silno ojača. Poslije obraćenja patrijara Ilije izabraše si nesjedinjeni Nestorijevci drugog patrijara, koji se odabra sjedište u Urmiji.



Poslije smrti patrijara Josipa IV. imenova Sv. Stolica upravljateljem babilonskog patrijarata mossulskog metropolita Mar Ivana Hermeza (Hormizdu). Kad su na ovoga stigle u Rim velike tužbe, da loše upravlja patrijarškim dobrima i da su u patrijaratu »gravissima damna et perturbationes«, bude Ivan Hermez suspendiran, a mjesto njega postavi papa Pijo VII. (1800.—1823.) godine 1818. apostolskim delegatom babilonskog patrijarata Mar Augustina Hindi, metropolita Amide ili Diarbekira, kome stavi uz bok svećenika Georgija iz Alkoša. Crkveni anali kaldejski zovu Mar Augustina Hindi Mar Josipom V. te mu daju ime patrijara.[73]

Pošto se svjedočanstvom latinskog babilonskog biskupa Petra Aleksandra Coupperie dokazalo, da su sve tužbe, iznesene protiv Mar Ivana Hermeza ili potpuno lažne ili jako pretjerane, skine papa Leon XII. (1823.—1829.) s njega suspenziju, pa mu opet preda u upravu babilonski patrijarat. Bio bi ga imenovao i patrijarom, da ga nije pretekla smrt. Njegovu želju izvrši papa Pijo VIII. (1829.—1830.), koji god. 1830. imenova Mar Ivana (Hannu) Hermeza patrijarom babilonskim sa sjedištem u Mossulu.[74] On posta

---

[71] Papinska elokucija nalazi se u S. Giamila, op. cit. Doc. CX., pismo patrijaru Simonu, op. cit. Doc. CXI.

[72] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. CXII. i CXIII.

[73] Tako ga patrijarom zovu kronotaksi Jos. Lamy i A. d'Avril. Čini se, da Augustin Hindi nije bio imenovan patrijarom, jer je Stolica htjela smanjiti broj sjedinjenih kaldejskih patrijara. S. Giamil ne navodi ni jedan dokumenat, odakle bi se vidjelo, da je pomenuti imenovan patrijarom, a breve Pija VII. od 26. 1818. zove ga samo »apostolskim delegatom cijelog babilonskog patrijarata«. S. Giamil, op. cit. Doc. CXIV.

[74] Bula imenovanja Pape Pija VIII. počinje riječima: »Cum patriarchalis ecclesia Babylonensis Chaldaeorum, cui b. m. Josephus IV., ultimus illius Patriarcha, dum viveret, praesidebat, per obitum dicti Josephi Patriarchae... pastoris solatio destituta, atque ob locorum et temporum vi-

glavom svih sjedinjenih Kaldejaca, dok je patrijarat u Diarbekiru dokinut.

Kad je patrijar Mar Ivan Hormez ostario, pa nije mogao osobno vršiti svojih dužnosti, imenova papa Grgur XVI. (1830.—1846.) god. 1838. Mar Izaiju Jakoba, perzijskog biskupa iz Aderbeidžana, koadjutorom babilonskog patrijara s pravom nasljedstva. Iza smrti patrijara Ivana Hormeza posta patrijarom Mar Nikola Izaija Jakobi, te dobije iz Rima pallium. U primanju pallija zastupao je novog patrijara u Rimu Nikola Murad Maronita.[75] God. 1847. odreče se Nikola Izaija Jakobi patrijarške časti, a slijedeće godine bude na njegovo mjesto izabran, te od pape Pija IX. (1846. do 1878.) potvrđen Mar Josip Audo, metropolit iz Diarbekira. Taj je vladao od 1848.—1878. za pape Pija IX.

God. 1860. izraziše kaldejski biskupi s patrijarom na čelu svoju žalost nad patnjama, što ih trpi papa radi napadaja na papinsku državu i papinski ugled. Pijo IX. se zahvali potičući istočne biskupe, neka se mole Bogu »ut imperet ventis et mari et ecclesiam suam sanctam a tot tantisque calamitatibus eripiat« i neka nastoje »gregis incolumitati diligentissime prospicere et multiplices inimicorum hominum fallacias detegere, errores repellere, et coarguere ac tela retundere«.[76]

Za vrijeme Josipa Auda držao se vatikanski koncil, kome je prisustvovao sam patrijar. Svi su istočni biskupi zajedno s patrijarom prihvatili zaključke sabora, radi čega ih papa Pijo IX. u više pisama hvali. Za Pija IX. nastadoše veće smutnje u armenskoj, a i u kaldejskoj crkvi. Radilo se o pravima i povlasticama istočnih patrijara. Sv. je Stolica zabranila istočnim patrijarima posvećivati biskupe bez njene privole. U tom pogledu izdane su dvije bule: bula »Reversurus» iz god. 1867. i bula »Cum ecclesiastica disciplina« iz god. 1869. Bule su izazvale veliku reakciju među Armencima u Carigradu i među Kaldejcima. Armenci stvoriše skizmu. S kaldejske strane ustao je sam patrijar Josip Audo na obranu svojih historičkih patrijarških prava, osobito s obzirom na malabarsku crkvu. On se faktički opre papinskim odlukama, pokuša svoju stvar braniti i na vatikanskom saboru. Ali ne uspije. Kad nije popustio, bude god. 1876. izopćen, ali slijedeće se godine pokori, pa umre pomiren s crkvom. S vremenom ublaži Sv. Stolica obje bule, o čemu će biti više govora u povijesti indijske crkve.[77]

---

cissitudines et ob gravia simulque diuturna in ea natione excitata dissidia Sedes illa patriarchalis hucusque vacaverit: ... slijedi imenovanje. Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. CXVII.

[75] Sr. Giamil. op. cit. Doc. CXX.

[76] Sr. papinu poslanicu babilonskom patrijaru Josipu VI., nadbiskupu Petru Georgiju iz Seleucije, Ignaciju iz Mardina, Hieronimu Pavlu iz Džezireha i Mihajlu iz Seerta. Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. CXXIV.

[77] Dokumenti o cijeloj prepirci sadržani su kod S. Giamila, op. cit. Doc. CXXVIII. i sl. Tu je predstavka Josipa Auda, pisana 20. II. 1875. u

Iza smrti Josipa VI. Auda, sastaše se kaldejski biskupi 26. VI. 1877. u samostanu Bl. Dj. Marije u Alkošu, pa izabraše za patrijara Petra Iliju Abolionama, biskupa iz Džezireha. Taj bude potvrđen od pape Leona XIII. god. 1878. kao Petar Ilija XII. Za njega bude uspostavljen potpuni mir i sklad između kaldejske crkve i Sv. Stolice, jer je odmah prihvatio bulu »Cum ecclesiastica disciplina«. Njega hvale radi čestitosti života, duboke vjere i dobrotvornosti.[78] Poslije njegove smrti obaviše kaldejski biskupi 28. X. 1894. izbor u samostanu Bl. Dj. Marije kraj Alkoša u prisutnosti Msgra H. Altmayera, latinskog nadbiskupa bagdadskoga, i papinskog delegata za Mezopotamiju, Armeniju i Kurdistan. Za patrijara izabran je Mar Ebed-Jesu Khayyath, nadbiskup iz Diarbekira, koji primi potvrdu i pallium od pape Leona XIII. god. 1895.[79] Leon XIII. dade patrijaru na njegovu zamolbu biskupa adjutora, spoji biskupiju Akra sa Amadijom, tako da će odsad biskup Amadije nositi i naslov Akre. Biskupom sjedinjenih biskupija postade Mar Hanna Sahar ili Fat-Allah. Patrijar Ebed-Jesu Khayyath slovi kao učenjak. Umro je 6. XI. 1899.

Izbor novog patrijara se zategnuo do jula 1900., jer turska vlada nije htjela dopustiti, da izboru kaldejskih biskupa pribiva latinski biskup kao delegat Sv. Stolice. Dne 20. jula 1900. bude izabran Mar Josip Emanuel II. Thomas, biskup u Seertu. U izbornom tijelu bijahu ovi: biskup Toma Audo iz Urmije, Ivan Sahhar, biskup iz Amadije i Akre, biskup Jeremija Makdasi Timotej iz Zachu, nadbiskup Jakob Abraham iz Džezire, nadbiskup Josip Ilija Khayyath iz Nizibisa, nadbiskup Sulejman Sabbagh iz Diarbekira i arhiđakon Ilija Mellus iz Mardina.

Život i zasluge novog patrijara ocrtao je papa Leon XIII. u svojoj alokuciji dne 17. XII. 1900. gdje kaže: Novi patrijar svršio je nauke u kolegiju oo. Isusovaca u Beyruthu, odakle se 1879. vratio u domovinu, gdje je u novom bogoslovnom sjemeništu, što ga je baš tada u Mossulu

---

Alkošu u franc. jeziku. U njoj brani patrijar prava svoja glede izbora biskupa, usrdno i ponizno moli, da se ne provodi bula »Cum ecclesiastica disciplina« radi mnogih i teških zlih posljedica, tumači ulazak Jakobita u Malabar, te dokazuje pravo svoje vlasti nad indijskom crkvom odlukama samih rimskih papa. — Tu je također i čestitanje patrijara papi Piju IX. prigodom 50. godišnjice biskupovanja, kao i srdačan odgovor pape, oboje god. 1877, dakle iza izmirenja, kao i novi dekret Propagande od 24. VIII. 1877. glede izbora kaldejskih biskupa (patrijar s biskupima i pukom bira biskupa, a onda ga predlaže na potvrdu Sv. Stolici).

[78] Sr. Sam. Giamil, op. cit. Doc. CXXXV.—CXXXIX. Izboru Ebed-Jesu Khayyatha 31. X. 1894. pribivao je i Msgr Samuel Giamil kao sekretar, te je sam pisao sinodalna akta.

[79] Dekreti o potvrdi i podijeljenju pallija štampani su kod Sam. Giamilla op. cit. Doc. CXLIII.—CXLV. Tu je odštampana i papinska alokucija u tajnom konsistoriju od 17. XII. 1900.

podignuo patrijar Ilija Abbolyonam, postao prefekt i profesor. Iz tog su sjemeništa pod njegovom rukom izašli mnogi dobri svećenici, od kojih su neki već i biskupi. Stekavši velikih zasluga za kaldejsku crkvu posta biskupom u Seertu, gdje je za poznatog progona i pokolja sa strane divljih Kurda mnogo pretrpio. Unatoč neprestanih progona sagradio je u Seertu novu katedralnu crkvu, što su već mnogi prije njega htjeli učiniti, a nisu mogli.[80]

Mar Josip Emanuel II. Thomas ravna kaldejskom crkvom do danas.[81]

8. Golgota Siro-Kaldejaca iza svjetskog rata.

Pošto smo opisali povijest Siro-Kaldejaca kroz stoljeća do najnovijeg vremena, preostaje, da kažemo nešto o najnovijoj povijesti njihovoj, koja je vrlo zanimljiva, ali i žalosna. Svjetski rat (1914.—1918.) stvorio je bijednomu ali ponosnomu narodu asirskomu pravu Golgotu, koja nije prestala sve do danas.

U početku svjetskog rata otimali su se za prijateljstvo Siro-Kaldejaca Rusi i Englezi. R u s i su nastojali kroz azijsku Tursku dobiti put u Sredozemno more i u Perzijski zaljev, pa su u Nestorijevcima tražili saveznike za svoje osnove. U Urmiji su uredili svoju misiju, koja je trebala Nestoriance malo po malo predobiti za pravoslavlje. Ruski rublji postigoše više nego propovijedanje. Blizu 25.000 Nestorijevaca prihvatilo je službeno rusko pravoslavlje. Ali primivši rublje veći dio ovih ostavio je odmah pravoslavlje i vratio se k staroj svojoj vjeri. I E n g l e z i su kušali tražiti u Nestorijevcima svoje saveznike. Oni poslaše k njima svoje anglikanske i američke vjerovjesnike, nu uspjeh je bio vrlo malen.

Nestorijevski patrijar videći se okruženim odasvud neprijateljima popusti u političkom pogledu Rusima i Englezima, pa im pruži pomoć. Pomoću njihovom osvojiše Rusi dvije pokrajine u vilajetu Wan, a Englezi pokrajinu Bassorah u Mezopotamiji.

Međutim god. 1917. nasta strašan preokret. Ruska vojska, rastrojena boljševizmom, napusti Siriju, pa se povuče na Kavkaz, a Sirci i Armenci ostadoše izloženi bijesu Turaka. Turci, pomognuti Kurdima i Perzijancima, prognaše ruske bande, ali usput strahovito opustošiše nestorijevska mjesta. U pokolju na tursko-perzijskoj granici pade do 20.000 Siro-Kaldejaca, što Nestorijevaca, što sjedinjenih. Nekoliko hiljada oboružanih prebjegne u Rusiju, pa se nastani u Baki-u i u Tiflisu. Međutim navali mossulski valija Haidar-Paša te wanski valija Tahsin-Paša s vojskom od 300.000 ljudi na nestorijevsko gorje H a k k i a r i. Vojsku redovitih i neredovitih četa sastaviše od Kurda i Perzijanaca. Siro-Kaldejci mogli su ovoj ogromnoj vojsci suprotstaviti tek 60.000 vojnika, doduše slabo opremljenih, ali zato spremnih da neustrašivo brane svoju

[80] Sr. S. Giamil, op. cit. Doc. CXLV.

[81] Sr. R. Janin: »Les Églises orientales et les Rites orientaux«. Paris, 1935. St. 517, gdje je i slika sadanjeg patrijara.

nezavisnost. Deset mjeseci odolijevahu silnoj nadmoći, nu ne mogući dalje odolijevati, izmučeni, oslabljeni, prorijeđeni ratom i bolestima odlučiše, da napuste svoju postojbinu, pa da se isele drugamo. U martu god. 1917. ostavi preko 100.000 Asiraca svake dobi i svakog staleža svoja sela, svoje crkve i svoja dobra, pa pođoše, štićeni pratnjom od 10.000 svojih vojnika prema Bagdadu u Iraku, da se stave pod zaštitu engleskih trupa. S mukom, boreći se prsa o prsa, protukoše se kroz turske čete, pa zauzeše Dilman, Džaru i druge neke gradove na perzijskoj granici.

Nesreća htjede, te je u to vrijeme (2. decembra 1917.) bio iz zasjede ubijen nestorijevski »Katholikos« Mar Šimun-Benjamin, komu je bilo tek 36 godina. Jedan naime kurdski poglavica imenom Simko hineći prijateljstvo pozva na ručak patrijara, te više biskupa i poglavica asirskih. Za vrijeme ručka ubije lično patrijara. To unese u patnički narod zabunu. Asirci digoše bunu, pa poklaše nekoliko tisuća Kurda. To dade opet povoda strahovitom ratu između Asiraca i Kurda. Stoljetna mržnja, koja je postojala između ova dva naroda, bukne svom žestinom. U tom klanju pogibe 100.000 Asiraca, među njima 6 biskupa, preko 100 svećenika i đakona. Koji preživješe pokolj, pobjegoše dijelom u Rusiju, dijelom u Perziju, dijelom u Irak. Predstavnici naroda dođoše u perzijski grad Hamadan, koji okupiraše Englezi, pa se tu pobrinuše za nasljednika ubijenom patrijaru. U februaru 1918. izabraše za patrijara, t. j. vjerskog i narodnog poglavicu, brata ubijenoga, koji uze ime Mar Šimun Pavao XX. Međutim taj umre nakon dva mjeseca u Bagubi kraj Bagdada od nestašice i od žalosti nad narodnom nevoljom. Bile su mu tek 24 godine.

Englezi skupiše ostatke asirskog naroda iz Perzije i Iraka, pa ih smjestiše u puste poljane B a g u b e, gdje ih mnogo pomre od kolere. God. 1919. nije ih bilo više od 50—60.000. Četiri biskupa, koji ostadoše na životu, izabraše s poglavicama naroda za »Katholikosa« nećaka dvojice prеđašnjih patrijara trinaestgodišnjeg M a r Š i m u n a - J e s s e XXI. Toga poslaše god. 1925. na nauke na sveučilište u Cambridge.

Međutim se god. 1923. vratiše iz Rusije onamo prebjegli Asirci, siti boljševičkog nasilja. Njihova je želja bila, da združe ostatke svog naroda oko Mossula i Bagdada. Vrhovni komesar Sirije, francuski general W y g a n d, primi ih lijepo, pa im doznači grad Homs (stara Emeza), odakle mogu lako željeznicom putovati do Aleppa i dalje do Mossula, pa raditi za svoj narod. Patrijar sjedinjenih Nestorijevaca ili Kaldejskih kršćana Josip Emanuel Thomas II. iz Bagdada ovlastio je o. Tfindži-a iz Aleppa, da se pobrine za Asirce u Homsu bez razlike, da li su Nestorijevci ili katolici. O. Tfindži dođe u Homs 20. aprila 1923. i tu nađe 1052 Asirca sa 7 svećenika. Od toga broja pristupi 202 vjernika sa 4 svećenika sv. sjedinjenju. U 7 mjeseci pođe delegatu babilonskog kaldejskog patrijara za rukom, da smjesti sve Asirce dijelom u Aleppu, a dijelom u Mossulu.

Međutim Golgota asirskog naroda nije prestala koncem svjetskog rata. Kad su Englezi nakon mira s Turskom 30. oktobra 1918. preuzeli mandat nad novom državom I r a k o m, htjedoše njihove vojne vlasti, da iskoriste vojničke kontingente Asiraca, pa su ih

porazdijelili u važnije iračke gradove, da tako pojačaju svoju vojsku, odnosno da ju nadoknade. Ovo je silno ogorčilo muslimansko pučanstvo. Ta dosada su kroz vijekove samo štovatelji Muhameda smjeli nositi oružje i sačinjavati policiju. A sada su se muslimani imali pokoravati trupama kršćanskih urođenika. Asirci su slutili što ih čeka. Oni su se za vrijeme mirovnih pregovora obraćali na evropske velevlasti, da im priznaju tradicionalnu samostalnost i da im sjeverno od Iraka doznače malu državu, gdje bi oni nastavili svoj prijašnji život pod autoritetom svog patrijara.

Nadali su se, da će njihova želja biti ispunjena, barem onda, kad su se Englezi odrekli mandata nad Irakom. Ali badava. Društvo naroda odbije još godine 1931. molbu progonjenog naroda. Kad su engleske čete ostavile Irak, otpusti iračka vlada asirske čete. Irak stade pred Društvom naroda dokazivati, da Asirci žele stvoriti posebnu državu, da će se združiti s kršćanskim grupama u Siriji i stvoriti uzduž Tigra državu, koja bi mogla biti opasna po Irak. Iračka vlada obeća, da će čuvati narodnost asirsku, ali tako da ih razasuje po drugim dijelovima Iraka i da im oduzme oružje, tobože »da spriječi bune«. Asirci su pak htjeli na svaki način, da stanuju na okupu, jer su u tom vidjeli jamstvo, da će moći odolijevati fanatizmu muslimanskog pučanstva i braniti se od navala svojih vjekovnih neprijatelja Kurda. Oni su znali, da bi arapska vlada raspršene Asirce lako »asimilirala« i prevela na islam, što joj je bila i želja, kako je Turska učinila s armenskim grupama u Maloj Aziji.

Godine 1933. usvoji D r u š t v o n a r o d a prijedloge iračke vlade i ovlasti majora Thomsona, da riješi asirsko pitanje i da od iračke vlade dobije što veće garancije za Asirce. Asirci ne htjedoše ni čuti o raseljivanju.

Jedan asirski poglavica Yak prebjegne s četom od kojih 1000 ljudi u francusku Siriju. Patrijar Mar Šimun-Jesse XXI. ne htjede položiti prisege iračkom kralju Feysalu. Zato ga iračka vlada internira i oduzme mu iračko državljanstvo. Izbaviše ga Englezi i u avionu prenesoše na Cipar. Da kazni »buntovnike« provali iračka vojska, sastavljena od »nevojnika« Kurda, pod vodstvom zakletog neprijatelja Asiraca Bekir Sidki Beya u asirska sela. Kurdi nemilosrdno opljeniše asirska sela i popališe ih, te poubijaše mirne starce i žene. Bekir Sidki Bey bude u Bagdadu svečano dočekan kao ugušitelj »bune« i promaknut od pukovnika na generala.

Patrijar Mar Šimun upravi sa Cipra prosvjed Društvu naroda. Određena bude anketa, u kojoj iračka vlada izjavi: budući da se Asirci ne će pokoriti odredbama, da se rasele po Iraku, neka se za njih slobodno osnuje posebna država, ali negdje po strani izvan Iraka. Društvo naroda prihvati monstruoznu odluku, da se iz stare Kaldeje i Mezopotamije istjeraju Asirci, koji su tu tri tisuće godina stanovali. Društvo naroda imenova komisiju od 6 lica, da prouči, kamo da se smjesti asirski narod izvan Iraka. Nastajale su strašne poteškoće. Ni jedna država nije bila spremna, da u doba krize primi jedan cijeli narod, ma da taj narod nije brojio više od 50.000 ljudi. Konačno se izjavi **B r a z i l i j a** spremna, da primi Asirce, ali videći,

da bi troškovi prevoza stajali oko 400.000 funti sterlinga, opozove svoju dozvolu.

Jadni Asirci čekahu preko zime 1933./34. na seobu u nepoznate krajeve. U proljeću 1934. nisu htjeli više obrađivati svojih zemljišta ni sijati. Iračka vlada morala ih je siliti da siju, od straha da ih ne mora kasnije hraniti. Komisija Društva naroda je samo raspravljala. Govorilo se, da će Asirci biti premješteni na Cipar, onda u Francuski Sudan, konačno se govorilo o engleskoj Gvineji.

Žalosno je, što veliki i civilizovani narodi pokazaše tako malo interesa za bijedni kršćanski narod, koji je tjeran iz svoje tisućljetne postojbine i što ga nitko ne će primiti. Konačno se stvar rješava sama.

Od godine 1935. ostalo je u sjevernoj Siriji oko 500 asirskih vojnika, koji su onamo prebjegli. Francuski vrhovni komesar dozvolio je, da se k njima dosele i njihove obitelji, koje su ostale u Iraku. I tako se via facti useljuju Asirci iz Iraka u sjevernu Siriju, u Gornji Džezireh (zvan pučki »Patkin kljun«). Konačno je francuska vlada službeno dozvolila, da se cio ostatak Asiraca useli u Siriju.[82]

9. Misija u Gornjem Džezirehu i na Libanonu.

Gornji Džezireh je danas kraj istočne Sirije, koja stoji pod mandatarnom vlašću Francuske. Kraj mjeri oko 15.000 četv. km. Nekada je tu bilo sijelo bujne kulture, o čemu svjedoče ruševine mnogih gradova. Nu danas je taj kraj pust, gotovo bez ljudi. Dugotrajni ratovi između bizantskog carstva i Perzijanaca, onda provale Islama, Arapa i Turaka, istrijebiše i gradove i ljude. Dolaskom izbjeglica ponovno se napučuje ovaj kraj, koji je po prirodi izvanredno plodan, jer ga obilno natapa Kabur, najveći od pritoka Eufratovih.

Kako se izbjeglice posve slučajno i u neredu naseljavaju, nalaze se i nestorijevska i sjedinjena Siro-kaldejska crkva u početku svoje organizacije.

Puštajući na stranu organizaciju nestorijevskih Asiraca, o kojoj ne čitamo mnogo u našim časopisima, evo nekoliko podataka o sjedinjenima.

Brigu za organizaciju sjedinjenih kaldejskih kršćana povjerio je sv. otac Pijo XI. francuskim Dominikancima. Njima je stavljeno u dužnost, da porade i na sjedinjenju disidenata. Gornji Džezireh stavljen je pod vlast posebnog patrijarkalnog vikara, ovisnog od babilonskog patrijara Emanuela Thomasa u Mossulu. Dominikanska misija, koja je odvojena od svoje matice u Mossulu, dobila je za superiora o. Drapiera.

---

[82] Sr. članak »Le calvaire des Assyro-Chaldéens (1915—1935)« u »L'Unité de l'Église« Paris. 1935. St. 417—421 i 449—452. U septembru 1937. donesoše naše dnevne novine vijest, da je patrijar Mar Šimun XXI. opet intervenirao kod Društva naroda, da se uredi pitanje Asiraca.

Glavna sjedišta nove misije jesu mjesta: Kamehlie, Ras-el-Ain, Hassetche i Tel-Abiad. Kamehlie nasuprot Nizibisu na rijeci Jagjag, pritoku Kabura, bio je god. 1925. selo s nekoliko stotina stanovnika. Danas je grad od 15.000 stanovnika. Grad je okružen sa dvadesetak sela, u većini kršćanskih, pa je zato najvažnije misijsko središte. Hassetche se nalazi 75 km jugozapadno od Kamehlie na ušću Jagjara u Kabur. Prije 5 godina bila je ovdje tek jedna mala vojnička stanica, koja je vršila redarstveni nadzor u onoj pustinji. Danas je Hassetche trgovište s više od 6.000 ljudi, te se neprestano povećava. Pučanstvo je u većini asirsko. Ras-el-Ain se nalazi 120 km zapadno od Kamechlie na željezničkoj pruzi prema Nizibisu. Zapadno od njega je Tel-Abiad. Oba grada su sada još u zametku, ali će doskora biti veliki, jer izbjeglice još uvijek dolaze.

Osim Gornjeg Džezireha doseljuju se Asirci i u zapadnu Siriju navlastito u republiku L i b a n o n. Libanon, koji je znao od uvijek očuvati svoju nezavisnost, pa se je i iza svjetskog rata izvojštio samostalnu republiku, gostoljubivo je primio asirske bjegunce, te im je zajamčio mir. Danas ima na Libanonu više stotina sjedinjenih Kaldejskih kršćana, a u Beyruthu oko 200. Za organizaciju njihovu brine se o. *Josip Tfindži, prije misionar u Homsu, a sada patrijarški* vikar za Libanon. On je nedavno za kaldejske kršćane u Beyruthu sagradio crkvu, posvećenu sv. Tereziji od Malog Isusa.[83]

10. Kler i puk sjedinjenih Kaldejaca.

Patrijar sjedinjenih Kaldejaca nosi naslov »b a b i l o n s k o g p a t r i j a r a«, a rezidira u Mossulu. Njegova se vlast proteže na sve sjedinjene Nestorijance u Siriji, Iraku, Perziji, Turskoj, Libanonu i Egiptu. Njega biraju biskupi sufragani pod predsjedanjem apostolskog delegata za Mezopotamiju. Izbor potvrđuje Sveta Stolica. Svake 10. godine mora ići ad limina.

Sjedinjeni kaldejski patrijar upravlja izravno sam ili preko patrijarškog vikara svojom nadbiskupijom, koja obuhvaća Mossul i okolicu, Bagdad i okolicu, te 4 patrijarška vikarijata: u Bassorahu, Siriji, Egiptu i Carigradu. Prije rata bio je sjedinjeni kaldejski patrijar i svjetovna glava svojih vjernika. Kao takav bio je potvrđen od turske vlade, od koje je dobivao investituru. To je iza svjetskog rata prestalo.

God. 1914., t. j. prije svjetskog rata imala je sjedinjena kaldejska crkva osim nadbiskupije mossulske, kojom je upravljao sam

---

[83] Sr. R. Janin: »La mission de la Haute Djezireh« u »L'Unité de l'Église« Paris, 1936. St. 753—754. »L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa«, talijanski časopis, što od prošle godine izlazi u Bibiani (Reggio Emilia) donosi u broju od augusta 1937. (Anno II, str. 4) članak »Lettera dalla Siria: Come nella Francia Sovietica« (str. 97—100), u kome se vidi, da *u novo osnovanoj domovini Asiraca opet krv teče, osobito u mjestima* Hassetche, Kamehlie. Talijanski list krivi francusku mandatarnu vlast, da slabo ili i nikako štiti siro-kaldejske kršćane u Gornjem Džezirehu od pokolja Kurda i Arapa.

patrijar, još ove 4 nadbiskupije: Diarbekir, Kerkuk, Seert i Urmija i 8 biskupija: Akra, Amadia, Džezireh, Mardin, Salmas, Sena, Wan i Zakho. Danas postoji samo patrijarška nadbiskupija Mossul-Bagdad, nadbiskupija Urmija i Sena u Perziji, te biskupije Amadia, Akra, Kerkuk, Mardin i Zakho u Turskoj.[84]

Biskupe bira sinod biskupa pod predsjedanjem patrijara prema prijedlogu klera i puka biskupije, za koju se biskup bira. Izbor potvrđuje Istočna Kongregacija u Rimu.

Za odgoj klera imadu sjedinjeni Kaldejci više sjemeništa. U Mossulu postoji patrijarško sjemenište, koje je bilo osnovano god. 1866., a od god. 1873. do 1882. zatvoreno. Iz tog sjemeništa izašlo je već kojih 40 svećenika i 4 biskupa. Današnji patrijar povećao je zgradu sjemeništa, u kojoj redovno uči oko 25 pitomaca, većinom za patrijaršku nadbiskupiju. — U Mossulu postoji još jedno, interrituelno sjemenište s naslovom papinsko sjemenište, što ga god. 1877. osnovaše Dominikanci za Sirce (sjedinjene Monofizite) i za Kaldejce (sjedinjene Nestorijance). Iz tog sjemeništa izašlo je 36 kaldejskih svećenika i 5 biskupa. Za vrijeme rata prestalo je djelovati, ali je god. 1928. opet otvoreno. Danas broji 37 pitomaca. Za sjedinjene Kaldejce u Perziji postoji još jedno papinsko sjemenište u Rezzayehu (Urmiji), što ga vode Lazaristi. To je sjemenište god. 1845. osnovao Msgr Josip Darnis, apostolski prefekt Perzije. Za svjetskog rata bude zatvoreno, nu god. 1923. opet je otvoreno. Danas ima tamo 30 pitomaca.[85]

Više nauke polaze kaldejski svećenici u Rimu na Propagandi, u isusovačkom sveučilištu sv. Josipa u Beyruthu, u sjemeništu sv. Ljudevita u Carigradu, koje vode Kapucini.

Može se reći, da od prilike polovica kaldejskog klera ima potpunu izobrazbu. Druga polovica primila je tek elementarnu izobrazbu u samostanima, osobito u samostanu sv. Hormizde. Sada je celibat klera obligatoran. Starija generacija (oko jedne četvrtine) je oženjena. Časoslov je isto obligatoran. Seosko svećenstvo živi dosta bijedno, dok je položaj gradskog klera bolji. Svećenici nose odijelo, kombinirano od istočnog i zapadnog. Nose rimsku halju, ali istočni ogrtač i crni turban.

Kaldejski kršćani imadu svoje vlastite redovnike: Antonijevce sv. Hormizde, osnovane god. 1908. prema uzoru maronitskih Antonijevaca. Ti imadu tri samostana u blizini Mossula (nedaleko ninivskih razvalina): samostan sv. Hormizde, samostan Bezgriješnog Začeća kod Alkoša i Mar Georgis nedaleko Mossula.

---

[84] Sr. Dr. Emil Hermann S. J.: »Chaldäische Christen« u Buchberger 1931. II. St. 827. Ovdje se nalazi i sadanja zemljopisna karta kaldejske crkve, iz koje se vidi, da sjedinjeni Kaldejci imadu u Turskoj metropoliju u Sertu, a biskupije u Diarbekiru i Mardinu; u Siriji biskupiju Džezireh; a u Iraku patrijarat u Mossulu, te biskupije u Amadiji, Akri, Kerkuku i Zakhu.

[85] Sr. J. Janin: »Les Seminaires des Églises orientales unies« u »L'Unité de l'Église«. Paris. 1935. St. 491.

Redovnici živu strogo. Uzdržavaju se od mesa i vina od Božića do Uskrsa. Ima ih 55, od toga 20 svećenika, koji upravljaju sa 15 župa.

Za ženske imadu sjedinjeni Kaldejci samostan Dominikanskih Trećoredica u Mossulu (9 kuća sa 42 sestre) i Sestre Bezgriješnog Začeća u Bagdadu, koje je osnovao sadanji patrijar Josip Emanuel Thomas god. 1922. za uzgoj ženske mladeži (2 kuće sa 18 redovnica).[86]

Broj sjedinjenih Kaldejaca iznosio je prije rata oko 102.000. Imali su 177 sjedišta, 296 svećenika, 153 crkve, 81 kapelu, 103 škole.[87]

C. Clerq, profesor orientalnih crkvenih znanosti, navodi ovako statistiku kaldejske crkve:

Dieceza babilonskog patrijara je mossulska. Ona se proteže sve do Bagdada, pa broji 30.000 vjernika sa 28 župa i 55 svećenika. Teritorij južno od Bagdada, kome je središte Bassorah, čini patrijarški vikarijat sa 5.700 vjernika i 6 svećenika. Uz pomenuti vikarijat ima patrijar još 2 vikarijata, i to u Aleppu i u Kairu. Alepski vikarijat broji 6.000 vjernika sa 10 svećenika. Onaj u Kairu 1.400 vjernika. Patrijar stoluje u Mossulu, te ima na pomoć jednog biskupa.

Crkvena pokrajina mossulska obuhvaća osim patrijarške dieceze 4 sufraganske biskupije; Kerkuk sa 4.800 vjernika, 7 župa i 18 svećenika; Amadiju sa 3.800 vjernika, 18 župa i 22 svećenika; Zakho sa 8.000 vjernika, 16 župa i 18 svećenika i Akru sa 1.800 vjernika, 9 župa i 7 svećenika.

U Perziji imadu sjedinjeni Kaldejci sjedinjene biskupije ad personam Salmas (Shahpur) i Rezzyyeh (nekoć Urmija) sa 3.000 vjernika i 10 svećenika i biskupiju Sena sa 900 vjernika i 3 svećenika.

Tri biskupije u Gornjem Džezirehu i u azijskoj Turskoj su danas u nastajanju, te im se ne može označiti statistika. Može se računati ondje na 3.000 vjernika s nekoliko svećenika.

U evropskoj Turskoj bit će oko 900 sjedinjenih Kaldejaca, a u Sjedinjenim državama američkim oko 800. Ti su podložni latinskim biskupima.[88]

Mora se reći, da sveto sjedinjenje nije nigdje imalo toliko uspjeha kao kod Kaldejaca. Nestorijanci nemaju prema katolicima one animoznosti kao drugi istočnjaci pa se lako obraćaju, i to nestorijanski svećenici još lakše nego svjetovnjaci, što se drugdje ne događa. Za sadanjeg patrijara prijeđoše i 3 nestorijevska biskupa k sjedinjenju. Nažalost svjetski je rat jako zaustavio napredovanje

[86] Sr. R. Janin: »Les Instituts religieux des Orientaux unies« u »L'Unité de l'Église«. Paris 1935. St. 529.

[87] »Statistica con cennni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale«. Roma 1932. Ed. S. Congr. Orient. Priopćeno i u »L'Unité de l'Église«. Paris, 1933. St. 154—157.

[88] Sr. C. de Clerq: »Les églises unies d'orient«. Paris 1935. St. 112—114.

sjedinjenja, a i smanjio broj vjernika. Sada iznosi broj sjedinjenih Kaldejaca oko 72.000. Sjedinjeni Kaldejci prebivaju poglavito u mezopotamskoj ravnici. Nadalje ih ima u gornjoj Siriji, te u turskom i u perzijskom Kurdistanu, gdje su pomiješani s nesjedinjenima. Postoji opravdana nada, da će broj sjedinjenih porasti među nestorijevskim izbjeglicama u Gornjem Džezirehu i u Libanonu.

Sjedinjeni Kaldejci govore kao i nesjedinjeni svoj pučki kaldejski dialekat, ostatak iz dobe starih Asiraca, Babilonaca i Kaldeja, nu govore i arapski, perzijski i kurdski, već prema tomu gdje stanuju. Dok je naobrazba nesjedinjenih vrlo zaostala, sjedinjeni se vanredno dižu nastojanjem katoličkih misionara. U Perziji naime djeluju Lazaristi, u Mezopotamiji Dominikanci (Mossul) i Karmelićani (Bagdad), te Kapucini u Mardinu. Francuske redovnice iz Toursa i Lons-le-Sauniera uredile su moderne škole. Dominikanci imadu u Mossulu tiskaru, kao i patrijaršija, gdje su izašle mnoge nabožne knjige u kaldejskom jeziku.

Bibliografija za kaldejsku ili perzijsku crkvu.

J. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis«. Roma, 1719—1728. III. Tom.
Le Quien: »Oriens christianus«, I—III. Paris, 1740.
I. A. Assemani: »Commentaria de Catholicis seu patriarchis Chaldeorum et Nestorianorum«. Roma, 1775.
A. d'Avril: »La Chaldée Chretienne«. Paris, 1892.
I. B. Chabot: »Synodicon orientale où Recueil des Synodes nestoriens. Paris, 1902.
S. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam tum jam edita tum majori ex parte nunc primum ex Arhivo Vaticano prolata notisque historicis illustrata«. Bessarione. Rim. 1898.—1903.
S. Giamil: »Genuimae relationes inter Sedem apostolicam et Assyr. orient. seu Chaldeorum ecclesiam«. Roma, 1902.
H. Labourt: »Le christianisme dans l'empire Perse«. Paris, 1904.
F. Nau: »Nestorius d'après sources orientales«, Paris, 1911.
M. Jugie: »Nestorius et la controverse Nestorienne«. Paris, 1902.
J. Tfinkdji: »L'Église chaldéene« u »Annuaire pontifical«. Paris, 1914.
Dr. Fr. Grivec: »Vzhodne crkve in vzhodni obredi«. Ljubljana. Bog. Akad. K. X. 1930.
L. Perrin: »Les Églises orientales«. Rome, 1929.
R. Janin: »Les Églises separées d'Orient«. Paris 1930.
F. Nau: »Les Arabes Chretiens de Mezopotamie et de Syrie« VII. au VIII. siècle«. Paris, 1933.
C. de Clerq: »Les Églises d'Orient«, Paris, 1935.
C. Lagier: »L'Orient Chretien des Apotres jusqu'a Photius«, Paris, 1935.
R. Janin: »Les Églises orientales et les Rites orientaux«. III. Ed. Paris, 1935.
M. Jugie: »Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium«. Tom V. Paris, 1935.
A. Rücker: »Die syrischen Kirchen« u »Der christliche Orient«. München 1936. H. 1. i 2.

SUMMARIUM.

»**Bog. Smotra« Nr. 3.** Nestoriani, in concilio Ephesimo damnati, medio saec. 4. ex Syria, quae partem imperii Bysantini constituebat, expulsi, in regno Persiae, et quidem in Chaldea seu Mezopotamia benigne suscepti sunt. Scholae Edessenae, ab imper. Zenone clausae, celeberrima schola Nisibitana successit. Ecclesia regni Persici usque nunc orthodoxa in synodo Beit-Lapatensi an. 484. errores Nestorii suscepit et sub Catholico Babaeo an. 498. ab orthodoxia in schisma et haeresim formaliter defecit. A fine saec. 5. regnum Persiae propriam habet ecclesiam, quae »Ecclesia Persarum« vel »Ecclesia Chaldaeorum« appellatur, et cujus asseclae se ipsos »Christianos Orientales«, »Syrios« seu »Syro-Chaldaeos« nominant. Regibus Persicis et post an. 654. principibus Arabicis faventibus ecclesia Persarum maxime florebat et se longe lateque extra fines imperii Persici et Arabici diffundebatur. Saec. 13. Syro-Chaldaei 27 metropoles necnon 230 dioeceses, ab Aegypto usque ad Sinas, et a Lacu Bajkalensi usque ad Cap Comorin numerabant.

Ecclesia Persarum, vigore interno et externo plena in scholis et numerosis coenobiis monasticis scientias sacras et profanas mirifice colebat. Literatura Syro-Chaldaica a saec. 5. usque ad saec. 14. omnes disciplinas theologicas in lingua chaldaica necnon arabica fovebat. Opera haec, praeclara nomina prodentia partim jam edita, partim in Archiviis europaeicis inedita servantur. In hoc articulo conspectus literaturae theologicae secundum M. Jugie datur. Post saec. 13. invasionibus Tartarorum et Turcarum ecclesia Syro-chaldaica debilitata misere lapsa est.

Ecclesiae Persarum caput supremum et independens est Catholicus, qui initio Seleuciae-Ctesiphonti, postea Bagdadi et Mossuli, postremo vero in oppido Kotchanes residebat. Reliquiae celebrimae quondam ecclesiae Chaldaicae usque ad novissima tempora in montibus Hakkiari latitabant, unde post bellum novissimum (1914—1918) ejectae sunt. Modo in Syria septemtrionali vagantur. Eorum theologia, cultus et hierarchia describuntur.

»**Bog Smotra« Nr. 4.** Conatus, unionem Nestorianorum cum ecclesia Catholica promoventes saec. 13. incipiunt. Unio vera et stabilis cum structura hierarchica sub pontifice Julio III. facta est, qui Joannem Sulaka patriarcham Chaldaerum consecravit. Fata unionis ab an. 1553. usque ad novissima tempora ex documentis Archivi Vaticani, opera Samuelis Giamil depromptis, fuse describuntur.

Historia unionis absoluta Golgotha Syro-Chaldaeorum unitorum et non unitorum post bellum novissimum juxta relationes missionariorum elucubratur. Assyrii, qui jam 3.000 annorum in confinibus a Ninive usque ad lacum Van habitabant, propria patria expulsi exules facti sunt. Calamitates externae unionem aliquomodo promovent, prouti ex relationibus missionariorum Mezopotamiae (Gesireh superior) patet. Unitorum Chaldaeorum hierarchia, disciplina necnon status hodiernus describitur.

Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji.

[De relatione S. Thomae Aquinatis ad alios doctores scholasticos].

Dr. fra Karlo Balić.

(Nastavak)

Summarium: Introductio in opus Jac. Maritain »Doctor Angelicus« in linguam croaticam translatum, a P. Hyacintho Bošković, O. P. scripta et publicata, occasionem praebuit auctori disserendi de quaestione, caeteroquin inter eruditos antiquitus sat disputata: qualis tribuenda sit auctoritas doctrinae S. Thomae Aquinatis qua doctoris ecclesiastici. Sic dictus »panthomismus« ipsi omnino videtur respuendus. Quod auctor dissertationis demonstrare nititur fuse explicando: 1° concordiam inter fautores neoscholasticismi hucusque in Croatia et aequalem respectum erga doctores S. Thomam et J. Duns Scotum, 2° studium et labores eorum qui »integralem thomismum« ubique florere desiderant, 3° facta historica discordiam et pugnas olim inter scholam franciscanam et dominicanam illustrantia. — Absolvetur dissertatio seorsim elaborata disceptatione de utraque schola hodie spectata relate ad directivas S. Sedis ultimis temporibus in hac re datas. **N. R.**

5. Pape svečano odobravaju ne samo nauku sv. Tome nego i nauku sv. Bonaventure. — Borba između spiritualaca i zajednice unutar franjevačkog reda, koja je započela svršetkom 13. vijeka, svršila je propašću spiritualaca. U 14., a posebno u 15. vijeku, franjevački red se dijeli na razne ogranke i nije kod Petrove Stolice imao više onog ugleda, kojega je imao za generalstva sv. Bonaventure. I tako je veliki Serafinski Naučitelj morao čekati sve do god. 1482., da ga Siksto IV. ubroji među ugodnike. U buli »Superna caelestis patria« Siksto IV. tvrdi, da je Bonaventura mogao pravom kazati zajedno sa Mudracem: Tražio sam mudrost i dana mi je. Onaj koji je put, istina i život, rasvijetlio je ovog sina Asiškog Siromaha i tako je ukratko vrijeme stekao nevjerojatno znanje. No božanska djelatnost nije se ograničila na samo rasvijetljenje, jer — veli Papa — Bonaventura je na takav način pisao, da se čini da je Duh Sveti govorio preko njegovih usta: »Ea namque de divinis rebus scripsit, ut in eo Spiritus sanctus locutus videatur«. Stoga je i napisao mnogobrojna preizvrsna djela, koja će biti korisna za sva vremena« »omni tempore posteris profutura«.[123]

Da nauka sv. Bonaventure ima onaj auktoritet, koji Crkva daje svojim poglavitim Naučiteljima, to se posebno razabire iz bule »Triumphantis Hierusalem«, kojom ga 14. ožujka 1587. Siksto V. imenuje crkvenim naučiteljem.[124] Papa ističe, da su ga tri razloga

[123] S. Bonaventurae, Opera Omnia, I, XL.

[124] Ibid. XLV—LII. Bula je razdjeljena na 20 paragrafa. Na nju se pozivlju i Leon XIII. i Pio XI., kako ćemo poslije vidjeti.

navela na ovaj korak: Odanost prema franjevačkom redu, pravednost prema Bonaventuri i želja da koristi svetoj Crkvi. Papa misli da Bonaventura zaslužuje jednaku čast kao i Toma. Pa kako je dominikanac Pio V. preoglasio Tomu crkvenim naučiteljem, tako je Siksto V. već od prvih dana svoga vladanja, kao od Boga nadahnut »Deo, ut pie credimus, inspiratus«, stalno odlučio, da dade istu čast i Bonaventuri. S obzirom na kreposti i svetost i nauku, Bonaventura dostojno može da stoji uz bok velikog Anđeoskog Naučitelja: »tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinae, meritorum coniunctio et similitudo intercedat«.[126] No ne samo pravednost nego i korist, dobrobit Crkve — veli Papa — traži da se Bonaventura ubroji među prvake Naučitelje. On zajedno s Tomom reprezentira skolastiku. I on je branitelj istine, štit kat. Crkve u borbi proti raznim zabludama:

»Ea enim divi ingenii sui monumenta posteris reliquit, quibus perdifficiles et multis obscuritatibus involutae quaestiones magna optimorum argumentorum copia, via et ordine enucleate ac dilucide explicantur, fidei catholicae veritas illustratur, perniciosi errores et profanae haereses profligantur et piae fidelium mentes ad Dei amorem et caelestis patriae desiderium admirabiliter inflamantur. Fuit enim in S. Bonaventura id praecipuum et salutare, ut non solum argumentandi subtilitate, definiendi solertia praestaret, sed divina quadam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo, cum summa eruditione parem pietatis ardorem coniungit, ut lectorem docendo moveat et in intimos animi recessus illabatur ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compugnat et mira devotionis dulcedine perfundat, quam sane gratiam in eius ore et calamo diffusam admirans praedecessor noster Sixtus IV, Pontifex illud dicere non dubitavit, Spiritum Sanctum in eo locutum videri.[127]

Siksto V. pozivlje se ne samo na svoje prešasnike, nego i na koncile, posebno na lionski, gdje je Serafinski Naučitelj vjeru branio, lažna mišljenja sjajno pobio, i jedinstvo istočne i zapadne crkve proizveo: »in rebus Concilii arduis operam egregiam praestit, catholicam fidem constantissime defendit, pravas opiniones acerrime refutavit . . .«.[128]

---

[125] Bula Triuphantis Hierusalem § 12, Opera, I, L.

[126] Triuphantis Hierusalem, § 13, ibid. I, L: »Hi enim sunt duae olivae et duo candelabra (Apoc. 11. 4) in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguendine et scientiae luce totam Ecclesiam collustrant; hi singulari Dei providentia eodem tempore tanquam duae stellae exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis prodierunt, quae sanctae Ecclesiae ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores et pericula pro orthodoxa fide subeunda paratae semper existunt . . .«

[127] Bula Triuphantis Hierusalem § 3, ibid. XLVII.

[128] Triuph. Hierus. § 7, ibid. XLVIII.

Zadnje svjedočanstvo na koje se Papa pozivlje jesu auktoriteti slavnih ljudi, koji su hvalili, uzvisivali nauku Bonaventurinu i smatrali, da je dostojna jednog crkvenog Naučitelja: »tantam laudem in interpretandi munere et in universae theologiae scientia est consecutus ut viri doctissimi eius doctrinam et eruditionem admirarentur« Papa te auktoritete ne nabraja, a tko bi htio da to pokuša, morao bi opsežan svezak napisati.[129] Bellarmin je kazao, da je Bonaventura »Vir sanctissimus et doctissimus«.[130] Vjekoslav Grenadški ubraja ga među najveće poznavaoce filozofije, Klaudije de la Claudière kazao je kako je Bonaventura ne samo velik filozof nego i teolog,[131] poznate su riječi Gersonove: »Nescio si unquam talem Doctorem sicut Bonaventuram habuerit studium parisiense«. Stoga ovaj pobožni kancelar govoraše, da mu je draži Bonaventura nego jedan drugi Naučitelj: »Queratur a me quis inter caeteros Doctores plus videatur idoneus, respondeo sine praeiudicio, quod sanctus Bonaventura«.[132] On je preporučivao učenicima, da prije nego počnu učiti teologiju, nauče napamet: Breviloquium i Itinerarium.

I radi svih navedenih razloga, Siksto V. određuje: »Ipsum S. Bonaventuram, iure sanctorum Doctorum consortio ab eodem Sixto IV. adscriptum et annumeratum auctoritate apostolica tenore praesentium inter praecipuos et primarios qui

---

[129] Isp. De Martigné P.: LaScolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888, 140—149; S. Bonaventurae, Opera theologica selecta, Ad Claras Aquas 1934, I, XXII—XXV.

[130] Bellarminus R.: De scriptoribus ecclesiasticis, Romae 1613, 212.

[131] De Martigné, cit. dj. 144. — Isp. De la Colombière S. J.: Panégyrique de S. Bonaventure, u Sermons, Lyon 1757, III, 175: »... Voilä pourquoi le grand évêque de Genève dit un jour que, quelque estime, quelque vénération qu'il eût pour le Docteur Angélique, il préférerait toujours l'école de S. Bonaventure à l'école de s. Thomas... J'aimerais mieux, disait ce saint prélat, être séraphin qu'être ange, savoir moins et aimer un peu plus«. Dominikanac Ivan de Ragusio zove Bonaventuru: »doctorum utique devotissimus et sanctae vitae profundaeque scientiae et doctrinae...« (Canisius H.: Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, Amsterdolami 1725, 501, 504). Isp. Opera theologica selecta, cit. izd., XXII. Benediktinac Tritemije: De scriptoribus ecclesiasticis, Parisiis 1512, fol. 101 v veli: »vir in divinis scripturis eruditissimus et in saeculari philosophia nobiliter doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio..., cuius ingenium, dotem naturae et vitae puritatem praeceptor eius Alexander contemplans, dicere solebat: In fratre Bonaventura Adam peccasse non videtur«.

[132] Isp. De Martigné, cit. dj. 145, 149.

theologicae facultatis magisterio excelluerunt, habendum ac venerandum esse«.[133]

Posljedica svega toga jest, da se nauka Bonaventurina, jednako kao i nauka najvećih, poglavitih crkvenih naučitelja mora upotrebljavati i u javnom naučavanju. Pustimo da nam ovu naredbu sam Siksto V. kaže:

sperantes in Domino, huius Seraphici Doctoris lucubrationes ad doctrinam et devotionem, quam in clero populoque christiano magnopere lucere et ardere cupimus, maximo adiumento fore, illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia[134]..., ut aliorum Ecclesiae Doctorum, qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice, in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri, atque cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus.

Ova želja i naredba Kristova namjesnika je jasna, a mi ćemo kasnije vidjeti, da je nikada nijedan papa nije ukinuo.

Siksto je tako govorio o nauci Serafinskog Naučitelja, da je bilo teologa, koji su tvrdili, da je ta nauka na svečaniji način preporučena u buli Siksta V., nego li nauka sv. Tome u buli Pia V.[135] Drugi su opet tvrdili, da ima Bonaventura barem toliki ugled u Crkvi koliki ima Toma. Tomisti su napokon kušali da dokažu, kako je zaista na svečan način odobrena i nauka sv. Bonaventure, ali da nije onako kao Tomina.[136] Oni su se pozivali i na slijedeće riječi Pija V. u buli: »Mirabilis Deus:

Angelici Doctoris... in coelum assumptio, multis ante annis. orbi terraum, et divinis, et propriis est comprobata testimoniis. Nam et miraculorum signis, quibus servi sui Thomae perpetua verae pietatis opera, nobilitare voluit inexhausta Dei benignitas, et certissima Christinae regula doctrinae, qua S. Doctor Apostolicam Ecclesiam infinitis confutatis haeresibus, illustravit, adductus felicis recordationis Ioannes XXII praedecessor

---

[133] Bula Triuph. Hierus. § 14, Opera I, LI.

[134] Ibid. Siksto naređuje »opera omnia« izdanja vatikanskog, koje je izdano na njegovu zapovijed. Danas imamo novo kritično izdanje.

[135] Isp. Alva, Nodi, Nodus X, 556—559.

[136] Ioannes a S. Thoma O. P.: De Approbatione doctrinae S. Thomae, art. IV ad 2 (Ioannis A. S. Thomae, Cursus theologici tomus primus, Parissis 1931): »Quod vero dicitur de approbatione doctrinae S. Bonaventurae: dicimus esse quidem magnam et omni veneratione suspiciendam, sed non ita specialem sicut approbatio doctrinae S. Thomae«.

noster, illo in sanctorum numero relato, eius diem festum Nonis Martii, quo die nunc etiam colitur, anniversario honore celebrari iussit.[137]

Tomisti su iz ovoga izvađali, kako je nauka sv. Tome pobila »stare i nove hereze«, a zatim, kako se spisi sv. Tome temelje na »certissima regula doctrinae christinae«. Skotisti su odgovarali da su se i drugi kršćanski pisci, dok su sastavljali svoja djela, temeljili na sv. Pismu i sv. Ocima, na vrelima, koja su »certissima christianae doctrinae regula«.[13] Ipak je jasno da treba riječi Pija V. shvatiti u smislu bule Ivana XXII.: »Redemptionem misit«. Pio je htio samo to reći, da je Ivan XXII. s dva razloga proglasio Anđeoskog Naučitelja svecem: ponajprije, jer je Bog proslavio Tomu čudesima, drugo, jer je Toma svojom izvrsnom naukom Crkvu rasvijetlio i bezbrojne hereze pobio. Zašto je Pijo V. upotrebio izraz »certissima christinae regula doctrinae«? Piccinardo veli radi

---

[137] Vatikanski arhiv, AA. Arm. I—XVIII, 445—4454. — Dužnost mi je zahvaliti se presvijetlom gospodinu Mgru Angelu Merkatiju, prefektu vatikanskih arhiva, što mi je pomogao pojedine bule naći.

[138] Alva, Nodi, 551. — Alva isporeduje bulu Pija V. sa bulom Siksta V. i naznačuje 9 razlika. On veli: »in bulla S. Thomae, praeter illas paucas excellentia supra positas, nec de eius persona, nec doctrina aliquid speciale dicatur, nisi illud miraculum... Bene scripsiti de me Thoma... Bulla autem S. Bonaventurae, quae divisa est in 20 partes latissimas, est plena elogiis atque laudibus singularibus, non tantum vitae et virtutum, sed praecipuae eius Magisterii, sapientiae, doctrinae etc. (Nodi, Nodus X, 558). Alva nadalje ističe, da čitamo u molitvi sv. Bonaventure: »Doctorem mirabilem«. Posebno naglasuje, kako sv. Toma nije proglašen doktorom na onaj način kao Bonaventura: »S. Thomas non est receptus ut Doctor ecclesiae ex consequentia et illatione: Pius enim V. solum eddit Bullam, ut festum s. Thomae celebraretur in Regno Neapolitano solemniter sub duplici officio maioris et illic esset dies festivus; in aliis autem orbis terrae partibus celebraretur eius solemnitas sicut aliorum quatuor Ecclesiae Doctorum... At S. Bonaventura expresse, formaliter et nominatim in individuo fuit adscriptus inter quatuor praecipuos Doctores Ecclesiae a Sixto V.« (Alva, Nodi, 556). Piccinardo, I, 218—224 žestoko se obara na Alvu. Bez sumnje Pio V. ubrojio je sv. Tomu među crkvene naučitelje. Ali je također činjenica, da ta bula nosi naslov (vatikanski arhiv, AA. Arm. I—XVII, 4450): »Bulla S. D. N. Pii divina providentia Ppae V. super celebratione festivitatis Angelici Doctoris sancti Thomae de Aquino«. Berthier, 97 taj naslov ne donosi, nego jednostavno veli: »inter magnos Ecclesiae Doctores computavit«. Alva je i ovdje pretjeravao i nedosljedne zaključke izvađao, ali je dobro istakao da je velika razlika u načinu kojim Siksto V., nakon što je označio što sačinjava jednog crkvenog naučitelja, određuje »inter praecipuos et primarios... habendum ac venerandum esse decernimus ac declaramus«, i riječi Pija V. »super celebratione festivitatis«.

toga što je Ivan XXII. kazao, da su Tomina djela »Opera Dei ... non absque speciali Dei infusione perfecta«, a onda »super omnia ex methodo peculiari doctrinae s. Doctoris, dum (inquit Pontifex) omnem suam verbo vel scripto doctrinam, ad eiusdem Ecclesiae, Fidei normam, fideli devotione reduxit.[139] Nije isključeno, da su dominikanci tako prikazali Piju V. značenje bule Ivana XXII,[140] ali nažalost mi u Ivanovoj buli ne nalazimo izraza »opera Dei«, a onda metoda o kojoj govori Papa nije ništa drugo nego Tomina izjava na času smrti: »multa conscripsi in fide Christi Jhesu et sancte Romane ecclesiae, cuius correctioni cuncta subicio, cuncta expono«. Riječi Ivana XXII. doslovno glase: »Unde sapienter doctor idem atque humiliter, ut prefati sumus ...«, a ovo praefati se odnosi na pređašnje rečenice, u kojima je govor o izjavi Tominoj na smrti.

Primo avulso, non deficit alter! Mi smo već vidjeli razne falsifikate u predgovoru knjige: Anđeoski Naučitelj. Naš B. nije bio zadovoljan s riječima Pija V. onakovim kakove čitamo u buli »Mirabilis Deus«, pak je kazao: »pobio je Toma i svladao sve hereze (Pio V.); »ona je najsigurnije pravilo kršćanske istine« (Isti).[141] Crkva je kazala o Bl. Djevici Mariji: »Cunctas haereses sola interemisti«, a eto doznajemo da se Bogorodici pridružuje i sv. Toma!

Iz onoga što je dosad rečeno razabire se, da je prema nauci Petrovih nasljednika i Serafinski Bonaventura jedan od poglavitih

---

[139] Piccinardo, II, 120.

[140] U buli Pio veli: »sicuti pia testatur historia«, da je sam Isus odobrio Tominu nauku. U Bullarium Ord. Praed. V, 157 čitamo: »Factum referunt antiqui Scriptores laudati in notis ad Constitutionem XL Ioannis dicti XXII«. Mi smo vidjeli tomiste, koji su te note stavljali ispod svoga falsifikata: »opera Dei«. Međutim, kada je Pio V. stavio tu legendu u svoju bulu, nije se čuditi da je stavi i Klement VIII. u svoje pismo. Piccinardo, I, 36 dokazuje, kako je Pio V. potvrdio i svjedočanstvo Inocenta VI. — S obzirom na N. Začeće Marijino, Pio nije slušao naputke neke svoje braće. Bartolomej Spina nazivao je Siksta IV. radi njegovih konstitucija o N. Začeću materijalnim heretikom, a te je sve konstitucije Pio V. potvrdio i naredio da ih nitko ne smije kritizirati. Kada je proveo reformu brevijara, dopustio je franjevcima da i dalje mole posebno oficije N. Začeća, koje je odobrio Siksto IV. Dominikanac Turcus pokušao je dokazati, da su franjevci »falsarii« odredaba Pija V., koji da im nikada nije dao posebnog oficija. Odgovor je dao Alva, Nodi, 562—566. Pio V. izdao je i konstituciju »Super speculum Domini«, gdje je zabranio javne rasprave pred prostim svijetom o N. Začeću. Isp. Dictionnaire de théologie catholique VII, 1170; *Oldoinus Augustinus* S. J.: Vitae et res gestae Pontificum Romanorum, Romae 1677, III, 993.

[141] A. N. 19.

naučitelja kat. Crkve. No ni Siksto V. ni Pio V. nijesu nam kazali da je nauka bilo Tomina bilo Bonaventurina »de fide« ili da je moramo držati kao »theologice certam«: oni nijesu ni Tomin ni Bonaventurin sistem definitivno odobrili. Oni su ipak kazali, kada su Tomu i Bonaventuru proglasili crkvenim naučiteljima, da je njihov sistem u skladu sa objavljenom naukom, da će nam taj sistem pomoći da vjerske istine pravo shvatimo i od zabluda branimo.[142] Odatle još ne slijedi, da ne može biti neki sistem, koji ako se u svemu i ne slaže ni s Tominim ni s Bonaventurinim sistemom, zato da ne bi mogao da nam protumači harmoniju između razuma i vjere, da nam pomogne da shvatimo i da branimo istine svete vjere. Pape su govorili uopće o nauci ovih dvaju prvaka skolastike«, koji su »excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis« skolastiku usavršivali i izgrađivali,[143] ali Crkva njihova sva pojedinačna mnijenja niti je odobrila niti je naložila, da ih držimo, a pogotovo nije nam dala pravo da proglasujemo nauku drugih katoličkih škola osuđenom.

6. Sveta Stolica prema Ivanu Duns Skotu. — Duns Skot je dao zadnju ruku franjevačkoj školi, koju su osnovali Haleški i Bonaventura. On je bio snažan kritični duh, ali i oduševljeni branitelj crkvenog papinog auktoriteta. »Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana«![144] Ova izjava Oštroumnog Naučitelja završna je točka cijelog njegova umovanja. I baš to je eto glavni uzrok zašto Crkva nije nikada osudila nijedne Duns Skotove nauke. Crkva je na razne načine i u raznim zgodama izrekla svoje mišljenje i o Duns Skotu. Ona je mnogo puta potvrdila i odobrila odredbe franjevačkog reda, u kojima se nalaže Duns Skotova nauka. Za procvat skotistične škole od nemale je važnosti dekret generalnog

---

[142] Poza J. S. J. cit. dje., lib. IV, tract. 5 cap. 1, 1204 donosi tumač svojih suvremenika o odobrenju nauke pojedinih kat. naučitelja: »Quare hae et similes approbationes D. Hieronymi, D. Thomae et D. Bonaventurae haec solum praestant. Primo ut aliquam capiant auctoritatem et honorem ex Pontificum laude. Secundo, ut declarentur utilia scripta atque adeo alliciantur fideles ad eorum disciplinam. Tertio, ut amoveatur ab ipsis suspicio de haeresi voluntaria. Quarto, ut horum allegatio faciat probationem, etiamsi autor nullam dictorum ostendat causam, dum tamen oppositum non probetur... Ioannes a S. Thoma, cit. dj. 237—239 nije bio zadovoljan ovim tumačenjem, pak je s Bernardom klicao: »Ecce in pace amaritudo mea amarissima!« On dokazuje kako Pape nijesu govorili »ut laudatores«. Poziva se na Tocca. Ne smije se kazati, da je Tomina nauka »materialiter autem et in re errantem«. Tko tako govori vrijeđa Crkvu. »Non est hoc Thomae iniuria: est Ecclesiae«.

[143] Bula Triuphantis Hierusalem, cit. mj.

[144] Duns Scotus, IV sent. d. 26 (Vivès XIX, 167).

kapitula franj. reda iz god. 1500., potvrđen 24. rujna 1524. od Klementa VII.,[145] ali je daleko značajniji dekret valisoletanskog kapitula iz god. 1593., potvrđen 26. lipnja 1603. od Klementa VIII.[146] Ovim dekretom prvi put u povijesti franjevački red nalaže naučavanje Duns Skota, a ne drugih naučitelja:

»Universis Studiorum huiusmodi lectoribus praecipimus, ut litteram Scoti solum, et non alios auctores, ex professo explicare conentur... Logicae et Philosophiae Lectores... eos auctoritates interpretandos suscipiant, quos ad doctrinam Scoti et commodiores et aptiores esse cognoverint. Lectores vero Theologi, quatuor annorum spatio cursum unum absolvere conentur; quo tempore quatuor Sententiarum libros, quoad fieri possit, interpretari curent.«

Temelj je postavljen, i na drugim kapitulima izdavali su se slični dekreti, koje je nemanje nego pet puta potvrdio Urban VIII. Na kapitulu u Toledu god. 1633. izdan je dekret, koji glasi:

Philosophiae et Theologiae Lectoris irremissibiliter proprio Lectoratu priventur, si directe vel indirecte, voce vel scripto, deflexerint a Scoti doctrina. Et, ut quantum fieri poterit conservetur etiam in Ordine nostro uniformitas philosophicarum sententiarum Subtilissimi nostri Doctoris, Rmus P. Generalis Minister quamprimum committet quatuor ad minus ex Doctoribus Patribus conficiendum artium cursum in Scoti doctrina, quem postea cursum ea lege semper sequi debebunt Philosophiae Lectores.[147]

Papa Urban VII. 31. listopada 1634. odobrio je ovu naredbu.

Aleksandar VII. potvrdio je statute univerze u Alkali, gdje je Duns Skot imao svoju katedru.[148] Klement XII. 6. prosinca 1730. izdao je bulu Imprescrutabilis, kojom je potvrdio statute znanstvenog instituta u Cervariji, osnovana od Filipa V., gdje se među ostalim veli: »Scoti cathedrae praefectus praecipue caveat ne in conficiendis ad praelectiones suas tractatibus, a mente eiusdem Doctoris deflectat«.[149]

Dominikanac sv. Pio V. konstitucijom od 23. srpnja 1568. »Illas nos« odobrava konstitucije, u kojima se naređuje konventualcima, da spekulativnu teologiju predaju prema principima Ivana Duns Skota:

In maioribus Studiis regentes duas lectiones theologicas interpretentur, alteram practicam, veluti De Sacramentis, vel De vita recte sante-

---

145 Chronologia historico-legalis, Neapoli 1650, I, 163.

146 Ibid. 401; Fernandez Garcia: De vita, scriptis et doctrina B. Ioannis Duns Scoti, Ad Claras Aquas 1910, 67.

147 Chronologia historico-legalis, I, 697; Déodat-Marie, Pourquoi Jésus-Christ? Rome 1904, 94.

148 Lampen W.: B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Ad Claras Aquas 1929, 25.

149 Bullarium Romanum (ed. Taurinensis) XXIII 165, 170, 172.

que instituenda, ex Magistro sententiarum ac S. Bonaventura, alteram speculativam Scoti«.[150]

Kada Duns Skotova nauka ne bi bila u skladu s vjerskim istinama, bi li Crkva ne jedamput nego kroz toliko vjekova mogla odobravati naredbe franjevačkog reda i raznih univerza da se naučaje Duns Skota i to tako da nikome nije dopušteno udaljiti se od njegove nauke? Stoga s pravom glasoviti Faber nakon što je spomenuo da je Pio V. odobrio konventualske konstitucije, u kojima se naređuje da moraju imati katedru za Duns Skotovu nauku, nadodaje:

Ex quo tanti Pontificis decreto obstruitur os obloquentium in doctrinam Scoti quod sit periculosa et a recta doctrina et sana avertens homines; huiusmodi enim maledicta in tantum Pontificem redundant qui Doctorem male olentem Religioni insigni pro Magistro et Doctore assignasset et propugnasset.[151]

Duns Skot je postigao takav auktoritet u kat. Crkvi, da je na zapovijed Pavla V. izdan dekret, kojim se kaže, da cenzori ne smiju zabranjivati štampanje onog djela, za koje bi se znalo da je Duns Skotovo. Hurter S. J. veli:

»Tantamque adeptus est nominis auctoritatem, ut S. Congregatio Pauli V. iussu declaraverit, immunem esse a censuris doctrinam Scoti edixeritque, ne quis librorum censor prohibere auderet, quod certo constaret ex Scoto depromptum esse.«[152]

7. Da li su tomisti tvrdili, da Crkva mora osuditi sve što se protivi nauci sv. Tome? — Luter je predbacivao tomistima da mišljenja sv. Tome drže za članke vjere: »Vos Thomistae graviter estis reprehendendi, qui sancti huius viri opiniones pro articulis fidei vindicatis«.[153] Pa i sam veliki teolog dominikanskog reda Melchior Canus, tuži se na onu nerazboritu svoju braću, koja svaku stavku sv. Tome brane, kao da bi bio stalan i jasan dokaz: »Familiae nostrae quidam imperiti sunt, qui in eo laborant vehementer ut D. Thomae rationes, quas identidem ad explicandam fidem congruentes ille affert, perinde ac si essent demonstrationes certae ac

---

[150] Bullarium Romanum VII, 693; Oesterle G.: De ratione studiorum in religionibus clericalibus, u Commentarium pro religiosis VI (1925) 312.

[151] Faber Ph.: Disputationes theologicae, Venetiis 1629, praefatio Ova izjava dozivlje u pamet onu, koju smo već spomenuli Ivana od sv. Tome: »Non est hoc Thomae iniuria: est Ecclesiae«. Ova je teza ispravna ako se uzme nauka dotičnih naučitelja uopće.

[152] Hurter: Nomenclator literarius, Oeniponte 1899, IV, 369; Lampen, cit. dj. 27—28.

[153] Piccinardo, I, 200.

perspicuae, defendant«.[154] I zaista bilo je pretjeranih tomista, koji su, držeći legende za historijske činjenice, mislili, da je Tomina nauka »*objavljena*«, koji su tvrdili: »*Mendacem Dominum* facit, qui Thomam male scripsisse dicit;[155] bilo ih je koji su i na propovjedaonicu išli te dovikivali, da su spravni i krv svoju proliti »pro quolibet eius dicto quamtumvis minimo«.[156] Ipak, kad su, bilo protestanti bilo katolici, predbacivali dominikancima, da Tomu stavljaju u red Bogom nadahnutih pisaca, da *oni* ne dopuštaju da se itko udalji od njegove nauke, tada su razni pisci dokazivali, da je to kleveta; oni su isticali, da se i ovdje dominikanci drže nauke sv. Tome, koji je kazao, da se naša vjera temelji na objavi, koja je dana apostolima i prorocima, a ne na privatnim revelacijama:

Utitur doctrina theologica auctoritatibus aliorum Doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta.[157]

---

[154] Canus: De locis theologicis, lib. 12 cap. 4.

[155] Isp. Piccinardo, I, 253.

[156] Isp. Piccinardo, I, 200, 206.

[157] S. Thomas, I q. 1 a. 8 ad 2. Isp. Piccinardo, I, 201: »Respondeo mirum esse nunc affingi idipsum thomistarum Scholae, cuius oppositum ipsa semper hucusque vulgavit in libris, atque ex haereditaria veluti doctrina suorum perpetuo comprobavit. Nonne enim sedulo monuerunt atque ex proposito demonstrarunt, argumentum deductum ab unius Doctoris Ecclesiae auctoritate etiam approbati ab Ecclesia, non certum utique aut stabile, sed probabile dumtaxat remandere, nec veluti definitivam proinde eandem approbationem Ecclesiae excipiendam esse«. Spominje Turrecrematu, Gonzalesa, Kajetana, Victoriju, Conrada. Citira sv. Tome Sumu, zatim Quodlibet III, art. 10 opusc. 73 i nastavlja: »Ergo nec vere thomista potuit unquam fixe adeo s. Thomae adhaerere, quin simul de ipso eodem s. Thoma approbato ab Ecclesia concesserit argumentum ab eius auctoritate deductum, *non firmum de fide*, vel certum omnino, sed solum probabile ex hac parte, seu magis probabile permanere. Tertio supposito semel quod s. Thomae doctrina apud Thomistas definitive ab Ecclesia approbata reputaretur, una solum allata S. Thomae auctoritate in hoc casu thomistae scriptores contenti essent ad convincendam erroris aut falsitatis quamcumque opinionem oppositam scholae thomistarum, nec ulla ulteriori se indigere probatione putarent. Sed nemo adhuc in nostra schola scriptorum tam stupidus adinventus est, qui hanc formam in disputando adhibuerit, et licet non male ex auctoritate s. Thomae probarint opinionem suam ab errore vel nota eximendam esse... Nullus tamen adhuc ex hoc solo capite oppositam velut improbabilem reprobavit, aut censura aliqua graviori damnavit...«

Jest, kliče dominikanac Nazarius, nijedan pristaša škole Anđeoskog Naučitelja nije učio »privatos Doctores in Ecclesia Christi illum apicem tenere potestatis, ut propositiones, quae prius secundum se de fide non erant, statuant esse de fide sive habere fidei certitudinem«.[158] Još prije Nazarija kazao je Idelfonzo u »Defensio Apologetica pro auctoritate Patrum«, ako bi tko rekao, da se ne smijemo udaljiti od nauke nekih Naučitelja, kao da bi to bila objavljena nauka, da bi to bila zabluda.[159] A poznat je onaj tumač, što ga je dominikanac Catherinus dao riječima »Pseudo-Inocencija«, da je naime sumnjiv u istini onaj, koji napada Tomu. Jest — veli on — mnogi ne znaju što znači napadati Tomu »multos ignorare quid sit impugnare doctrinam Thomae«. Onaj napada Tominu nauku, koji uopće, većim djelom, smatra njegovu nauku od male vrijednosti ili ju prezire kao heretičnu. Onaj napada Tominu nauku, koji bez poštovanja i sektarski općenito od nje otstupa. Ali u ovoj ili onoj točci i gdje razbor zahtijeva, otstupiti od Tome kao što su to činili »magni et gloriosi viri«, pa i oni, koji su crpli mudrost iz Tominih knjiga, to nikako ne znači napadati Tominu nauku, nego joj dobro željeti »tantum abest ut hic impugnet doctrinam Thomae ut etiam magis salvam illam velit, quando ea demum sit vera doctrina et ille verus Doctor qui malit praehonorari veritatem«.[160] Trebali bi znati tomisti — nastavlja Catherinus — da ni sv. Toma nije sve što je napisao, držao za utvrđenu, stalnu istinu: »nec est ea mens (exempli gratia) D. Thomae, ut quodcumque de angelis ipse disseruit atque docuit id velit ut certum atque compertum haberi; cumque ipsemet probabiliter se de huiusmodi disseruisse testatus sit«.[161]

---

[158] Isp. Piccinardo, I, 201.

[159] Piccinardo, I, 201

[160] Ambrosii Catharini Politi, Disputationes pro Immaculata divae Virginis Conceptione libri tres, Opuscula, Lugduni 1542, lib. II., str. 51—53.

[161] Catharinus Ambrosius Politi: De lapsu angelorum malorum et gloria bonorum, Lugduni 1542, praefatio ad Lectorem. — De Töth P.: Della preminenza in sè secondo le dichiarazioni dei Sommi Pontefici Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, e Pio XI, della filosofia e teologia tomistica, a proposito di un opuscolo su »La Scolastica e i suoi còmpiti odierni«, Acquapendente 1936, 23, obara se na O. Scaramuzzija i tvrdi da Catharinus nije auktoritet, pa da su neka njegova djelašca i na indeks bila stavljena. Međutim dominikanac M. M. Gorce u članku Politi (Dict. Theol. Cath. XII^2, 2418—2434) drukčije misli o O. Scaramuzziju i o slavnom učenjaku, o kojemu veli: »Catharin fut un des cerveaux du concile de Trente«.

[162] Ioannis a Sancto Thoma O. P.: Cursus theologicus, Parisiis 1931, I, 223—301. — Ioannes a S. Thoma bio je optužen, da je ostavio nauku sv. Tome što se tiče N. Začeća. On je upravio pismo na dominikanskog generala, gdje se čedno brani. Ibid. 274.

U doba, kada su među tomistima i skotistima bile žestoke borbe osobito u pitanju Bezgrješnog Začeća, pa onda kad je nakon odredbe Pavla V. »de auxiliis« nastala prepirka o auktoritetu sv. Tome i Augustina u teologiji, te se molinisti opirali žestoko tomistima, izdao je glasoviti dominikanac i jedan od prvaka tomistične škole Ioannes a S. Thoma poznatu raspravu »De approbatione doctrinae D. Thomae«.[162] Navađa sva i pojedina svjedočanstva sv. Stolice, navađa legende i historijske činjenice, i hoće da dokaže na koji je način Crkva odobrila nauku Anđeoskog Naučitelja. Vrijedno je da se malko pobliže pozabavimo mislima, koje ovaj tomistični prvak brani. Iako je bio zaveden raznim legendama i falsifikatima svojih drugova, iako daje pretjeranu vrijednost pojedinim izjavama, koje su ili Pape rekli ili se držalo, da su rekli, ipak nije kazao, da je Crkva Tominu nauku tako proglasila svojom, da »mora osuditi«, da mora zabaciti svaku drugu oprečnu nauku.

Ivan od sv. Tome razlikuje šest raznih stupnjeva, šest načina, kojima može biti od Crkve odobrena nauka nekog pisca:

a) Prvi stupanj je negativno odobrenje, koje se sastoji u tome, da Crkva dopušta da se šire i objelodanjuju spisi nekog pisca. To biva, kada Crkva daje »Nihil obstat« ili »imprimatur«. Takovo nam odobrenje jamči, da cenzor nije našao, da bi ta djela sadržavala kakovih zabluda, ali nikako ne znači, da Crkva tu nauku na poseban način preporučuje: »non tamen illa approbatio est auctoritativa doctrinae, nec speciali modo ab Ecclesia commendatur«.[163]

b) Drugi stupanj odobrenja pripada onim klasičnim piscima, koji imaju velik auktoritet u školama i do njihova se mnijenja puno drži, a to sve Crkva zna i dopušta. I ovdje treba razlikovati pisce koji su »auctores classici«, te ih često navađamo, i pisce, koji osim toga »ultra hanc auctoritatem«, imaju svoje katedre na odobrenim univerzama, kao što je Toma, Skot i Gabrijel »qui sunt capita et duces specialis doctrinae, videnturque proprie vocari posse doctores sollemnes«.[164]

c) Treći stepen imaju pisci koji su službeno proglašeni crkvenim Naučiteljima ili crkvenim Ocima: »quorum scripta non solum in scholis, sed in ipsis ecclesiis et ecclesiasticis officiis solemniter leguntur«. Nauka takovih pisaca ima veći auktoritet nego nauka drugih, koji nijesu proglašeni crkvenim naučiteljima: »licet in approbatis universitatibus cathedras habeant et famosiores habeantur in communi approbatione doctorum«.[165]

---

[163] Ibid., 225.

[164] Ibid.

[165] Ibid., 226.

d) Četvrti stepen još je jače odobrenje neke nauke, kada ju naime na poseban način Crkva odobrava ili slijedi, kao na pr. ako kaže, da odobrava ili slijedi tu nauku, ili tvrdi, da je takova nauka bez zablude. Crkva je na taj način odobrila Augustinovu nauku. Ivan II. kazao je o Augustinu ovo: »S. Augustinus, cuius doctrinam, secundum praedecessorum meorum statuta, Roma sequitur et probat Ecclesia«.[166] Celestin izjavljuje: »numquam illum sinistre saltem rumor adspersit«.[167] Radi se: »de speciali approbatione alicuius sancti doctoris prae alio«.[168]

e) Na petom mjestu dolazi odobrenje, kada Crkva izreče svoj sud ne toliko o nekom naučitelju ili nauci uopće, nego o posebnoj, određenoj materiji ili mišljenju. Tako Crkva odobrava i potvrđuje mišljenje: »quae asserit aquam cum vino in sanguinem transmutari, ut eluceat proprietas Sacramenti«.[169]

f) Napokon, šesti stupanj jest najveći, a sastoji u tome, da Crkva neku nauku definira, prima kao »de fide«. Tako je Crkva primila anatematizme, koje je prihvatio koncil efeški.[170]

Dominikanski učenjak, nakon ovog nabrajanja raznih stupnjeva, postavlja upit: »Quod genus approbationis doctrinae S. Thomae ab Ecclesia tributum sit?« Gdje da stavimo sv. Tomu? Sv. Toma ima tri prva stupnja, a ne možemo mu dati ni peti ni šesti. Dakle ostaje četvrti: »specialibus approbationis formis doctrinam eius commendavit«. Ovu tezu pisac

---

[166] Mansi VIII, 804.

[167] PL 84, 682.

[168] Ioannes a S. Thoma, cit. dj., 227: »in praesenti loquimur de speciali approbatione alicuis sancti doctoris prae alio; sic enim non est dubium sanctos quatuor Ecclesiae Doctores specialiori modo fuisse ab Ecclesia approbatos, eisque aggregatos S. Thomam et S. Bonaventuram; adhuc autem specialiori modo Augustinum (cuius scripta sic sunt laudata a Sede Apostolica et recepta) fuisse approbatum et in auctoritatem receptum.«

[169] Ibid. 228.

[170] Ibid. 228. — Dominikanac Szabó u cit. dj. Die Autorität des hl. Thomas von Aquin, a zatim Ude J.: Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin Salzburg s. a. razlikuju četiri stepena odobrenja nauke. Ude, str. 19, veli: »Dass aber der Lehre des hl. Thomas zum mindesten der zweite Grad der positiven Approbation zukommt, dass also seine Lehre anderer Scholastiker zukommt in besonderer Weise vorgezogen wird, geht schon daraus hervor, dass bei Herausgabe des Bullarium Ordinis Praedicatorum (1729 bis 1740) siebzehn Päpste in ungefähr 38 Erlässen die Lehre des Doctor Angelicus in besonderer Weise empfohlen und mit Lob überhäuft haben. Allein schliesslich hat die Kirche auch andere Kirchenlehrer empfohlen und deren Bestrebungen hohes Lob gezollt.«

na dugo dokazuje, a naravski da na prvom mjestu spominje poznatu krilaticu: »Frater Thoma, bene scripsisti de me!« Zatim dolazi molitva, koju čitamo na dan njegove svečanosti, onda poznati falsifikat iz bule Ivana XXII.: »non absque speciali Dei infusione perfecit«; Toccove priče; svjedočanstvo Urbana V., Pija V., Klementa VIII., Pavla V., pa donekle i Inocenta VI. Zaključak glasi:

> Cum similiter Pontifices supra relati commendent doctrinam S. Thomae tamquam speciali infusione a Deo datam, et sine ullo prorsus errore conscriptam, et ab ore Crucifixi approbatam, et quod Ecclesia per eam haereticorum tela feliciter elidit, et quod est certissima regula doctrinae christianae, et denique Ecclesia universalis orat Deum ut det sibi intelligere eaquae docuit (quod est declarare se eam sequi): ergo eodem modo debet dici quod altiori modo est approbata, quam si esset solum alicuius particularis doctoris.[161]

U glavnoj premisi, glasoviti tomist prikazao je glavnija svjedočanstva Crkve o sv. Tomi sve do god. 1631. Iz onoga što smo dosad rekli, razabire se, da u tim premisama ima pomalo svega, a ipak zaključak ne glasi: dakle Crkva mora osuditi oprečnu nauku, nego »altiori modo«: radi se o »plus et minus«! I o tom Ivan od sv. Tome raspravlja u posebnom članku: »Quae certitudo ex praedictis approbationibus pro D. Thomae doctrina eliciatur?« Donosi tri mišljenja: ima ih koji tvrde, da je nauka Tomina tako odobrena da je oprečna sumnjiva: »in extremam sententiam declinarunt, ut doctrinam Divi Thomae sic approbatam esse voluerint, quod oppositum non careret suspicione haeresis«;[172] drugi misle da je odobrena samo kao korisna i vjerojatna,[173] i napokon slijedeći Suarezovo mišljenje o sv. Augustinu, pisac naglasuje, da je Tomina nauka odobrena slično kao Augustinova.[174] Za nas je ovdje jedino važno da istaknemo, kako ovaj tomist naučava, da ne treba bacati cenzure

---

[171] Ioannes a S. Thoma, cit. dj.

[172] Ibid. 240.

[173] Ibid.: »Alii per aliud extremum censent D. Thomae doctrinam solum esse approbatam ut utilem et probabilem: non ita quod in omni sua parte sit vera, immo non ita quod in nulla sui parte sit erronea vel haeretica.«

[174] Ibid. 240: »P. Suarez (tomo I de Gratia, prolegomeno VI, c. 6, n .16), loquens de simili approbatione facta a Sede Apostolica circa doctrinam S. Augustini in materia de gratia, difficultatem hanc tetigit, et in summa dicit: Primo, non omnem doctrinam Augustini esse approbatam ab Ecclesia, ita ut ab illa discedere non liceat ... Secundo, addit pro maiori explicatione tria. Primum: quod quidquid Augustinus tradit ut certum in hac materia et pertinens ad dogma fidei, omnino defendendum est et tenendum, licet ab Ecclesia non sit definitum ...«

na onoga koji bez prezira i omalovaživanja udalji se od nauke sv. Tome. I gle! kao primjer koji treba da slijede oni, koji neće da Tominu nauku u svemu prihvate, služi Oštroumni Naučitelj Duns Skot: njegova čednost i poštovanje prema Tomi:

Qui tamen sine irreverentia vel contemptu, sed ex alio motivo, D. Thomae doctrinam deserit et aliam sequitur, etiam oppositam, nullam censuram meretur; sed unusquisque in sensu suo potest abundare: sicut Scotus in multis D. Thomae doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et nulla irreverentia, sola disputatione, nullis aliis verbis agens. Itaque contra irreverentiam cadere potest censura, non contra disputationem vel opinionem. ...Quia Ecclesia sic proposuit doctrinam Divi Thomae sectandam ut veridicam, et ita illam extollit, quod tamen supponit in ea multa esse quae solum ad opiniones scholae pertinent, et ad disputationes philosophicas vel metaphysicas ...cum in linea probabilis et opinativae maneat, aut certe non definita sit in particulari, nullus obligatur eam sequi, sed sine ulla censura potest sequi oppositam opinionem: dummodo absit irreverentia vel contempus...[175]

Čuveni tomist postavlja prigovor: ako Crkva samo na taj način odobrava Tominu nauku, onda ona ostaje uvijek u redu vjerojatnosti, pa dosljedno nije više odobrena nego i nauka drugih naučitelja: »qui oppositum tenent etiam ut probabile«. U odgovoru se veli, da su Tomina mišljenja stalnija »in suo gradu et certior vel melior, et ut convenientior pro doctrina christiana judicatur... licet aliae non damnentur ex hoc neque rejiciantur; sed haec antefertur«.[176] Kao što možemo u nekim pitanjima ostaviti nauku sv. Otaca tako možemo i sv. Tome: »im multis recedi potest a D. Thoma, quae solum ut magis probabilia sunt apud ipsum«. Ova misao neprestano se ponavlja: »Constat enim non esse approbatam eius doctrinam per modum approbationis definitivae de fide; et sic potest impune deseri haec vel illa opinio a quolibet sive Thomista sive non Thomista«.[177]

Tako eto piše glasoviti Ivan od sv. Toma, kojega često citiraju tomisti da dokažu, kako u sv. Tomi ima nešto veće od svetoga Tome.[178] No zaboravljaju da je ovaj učenjak kazao, da Crkva niti zabacuje niti osuđuje oprečnu nauku, niti je itko dužan nauku Tominu držati kao od Boga objavljenu: »sine ulla censura potest sequi oppositam opinionem«. Proti tomistima,

---

[175] Ibid. 247.

[176] Ibid.

[177] Ibid. — Alva, Nodi, Funic. I, 5.

[178] A. N. 189.

pa i proti Ivana od sv. Tome, borio se Petar de Alva. Mislio je, da se ne može dokazati da Crkva preferira Tominu nauku drugim školama i sistemima.[179] Služio se istom metodom kao i tomisti: izvrtanje činjenica, pretjerivanje, i slično. Ipak i kod njega nalazimo zrnce istine, kada je kazao da svi poštuju i cijene nauku sv. Tome i kao katoličku i kao zdravu i svetu nauku, ali da ne mogu poštivati izmišljotine, falsifikate tomista, ne mogu da ne ustanu proti onima, koji izvrću riječi Kristovih zastupnika, i na nedoličan način iskorišćuju crkveno učiteljstvo:

Doctrinam S. Thomae omnes veneramur tamquam veram, catholicam sanam, sanctam et utilem; et hic annecte omnia alia epitheta quae de quolibet Ecclesiae Doctore dicta sunt, vel dici possunt. Hoc dico, hoc clamo ubique, et millies protestor quod nullus detrahat, sed omnes insurgunt merito *indigentes, et usque ad finem mundi non* cessabunt impetere, *non* D. Thomam eiusque doctrinam (Angelica est, Angelicam profiteor) sed divi Thomae discipulos, qui tot tantaque intruserunt ac invexerunt in doctrinam Sanctam et Angelicam, et in ea tot tantaque finxerunt... Habetne S. Thomas, quod sua doctrina, excepta canonica, praecedat omnes alias et quod sit suspectus de fide, haeresi, aut veritate qui ipsam non sequitur vel tenet? ...Verum est quod S. Thomas sit Divinae voluntatis interpres, sicut sunt omnes Doctores Sancti ac catholici, S. Augustinus, S. Bernardus, S. Bonaventura, Albertus Magnus, A. de Ales, Scotus et Durandus etc. Sed falsum, et ab eius discipulis confictum, quod in Ecclesia Dei non sit alius Divinae voluntatis interpres. Cum ergo ista non contineantur in doctrina S. Thomae, sed ab ipsorum discipulis fuerint excogitata, non est detrahere doctrinae illa rejicere, quin potius purificare doctrinam ac corrigere errores circa ipsam commissos...[180]

Nijedan razborit katolik ne bori se protiv sv. Tome i njegovog tomizma, koji je veliki patrimonij za cijelu kat. Crkvu, ali je uvijek bilo i bit će ozbiljnih ljudi, koji će se boriti protiv pantomizma, koji hoće da skuči onu slobodu, što ju je i sama sv. Crkva ostavila svojoj djeci. Dakle, ne borba protiv tomizma, nego protiv pantomizma, tog uskokrudnog ekskluzivizma, protiv izvrtanja povjesnih činjenica! To je smisao i značenje dosadašnjih naših izvoda.

---

[179] Alva, Nodi, passim.

[180] Ibid., 579—80.

Predmet apologetike.

Pogled novijih teologa na apologetski problem.

Dr. Đuro Gračanin.

Summarium.

L'objet de l'apologétique. L'enseignement des théologiens récents sur ce problème. — Où en est la question de l'objet de l'apologétique? L'entente va-t-elle se faire enfin parmi les théologiens au sujet de ce problème si discutée pendant de longues années? Y a t il eu progrès en ce dernier temps ou, au contraire, les avis sont-ils, toujours aussi partagés qu' autrefois? C'est ce qu'on se propose de montrer dans cet article en examinant l'enseignement des théologiens depuis une quarantaine d'années. Dans le texte donné ci-dessous, qui n'est qu'une première partie de cet article, on rapporte les doctrines professées par Hurter, Gutberlet, P. Schanz, J. Müller, J. Dalponte et A. v. Schmidt, qui ne se ressemblent pas tout à fait: il y a parmi eux des points communs, mais aussi de différences notables.

Apologetika kao nauka nije stara. Ako apologija — preteča apologetike — postoji od najstarijih vremena kršćanstva, naučna obradba apologetike javlja se tek 1752. s djelom Josipa Hoocke-a »Religionis naturalis et revelatae principia«.[1] Kroz 150 godina t. j. od polovice 18. pa do pod konac 19. stoljeća učinjeni su silno veliki napori u cilju definitivnog konstituiranja te nauke. Njihov najvidljiviji rezultat bio je u tom, da su neosporno utvrdili opstanak apologetike ili barem njezino pravo da egzistira kao nauka. Njima dugujemo bez ikakve sumnje i priličan broj zanimljivih sintetičkih pothvata oko povezivanja svega što je u prošlim vjekovima, kao predpriprava za apologetiku, bilo poduzeto. No pokraj svega ovoga moramo reći da ova nastojanja nisu dovela do potpune izgradnje apologetike. Apologetičari toga razdoblja, uza sve neosporne njihove zasluge ostavili su bez jedinstvena rješenja veliko, temeljno upravo pitanje: šta je apologetika, kakav je njezin predmet.

---

[1] V. Joseph Falcon, La crédibilité du Dogme Catholique, Lyon-Paris 1933, p. 15.

Osvrćući se na sav ovaj rad, A. Gardeil, jedan od najslavnijih teologa našeg vremena, pisao je pred kojih 30 godina u svom djelu »La Crédibilité et l'Apologétique«: »Ako ima koja nauka koja je slabo definirana i kod koje predmet i metoda ostaju i dalje problem za teologe, to je sigurno apologetika.«[2] Malo možda dapače u kojoj naučnoj grani postoje tako divergentna shvaćanja vlastitog predmeta kao u apologetici.[3]

Jednima je, kaže Gardeil, apologetika razumska nauka, neka vrsta zasebnog filozofskog i znanstvenog dokazivanja; drugi joj pripisuju teološku narav. Dok Kleutgen veli da je ona nužan preduvjet teologije, Knoll, Schwetz, Hettinger, Jansen, gledaju u njoj same temelje teologije: ona je fundamentalna teologija. Trećima je ona opet opća teologija, onaj naime dio teologije, koji dolazi prije podjele na posebne dogmatske traktate i koji joj služi kao uvod. I stvarno je nazivaju uvodom, propedeutikom, prolegomenima teologije. Jedan je naziva teološkom logikom, drugi nadnaravnom logikom. Neki su predložili, da se je shvati jednostavno kao umijeće ili vještinu u izrađivanju apologija.[4]

Ako pak od ideje, što je teolozi stvaraju o apologetici pređemo na materijal, kojim se apologetičari služe, da izrade sintezu, konfuzija nije manja. Prema članku Maisonneuve-a u »Dictionnaire de Théologie catholique« apologetika obuhvaća svu silu disciplina: teoriju spoznaje ili opću kriteriologiju, psihologiju, teodiceju, opsežne dijelove teologije, koji se odnose na nadnaravni red i religiju, pitanja uvoda u Novi Zavjet, egzegezu brojnih tekstova sv. Pisma; ponekad povjest kanonskih knjiga, komparativnu povjest religija, traktat o božanstvu Kristovu, dapače i o njegovu utjelovljenju, traktat o Crkvi, koji je djelomično teološke, a djelomično kanonske prirode, traktat o vjeri, traktat o t. zv. »teološkim mjestima«, opsežnim dijelovima crkvene povijesti i t. d. Ukratko to je, kao što duhovito i ljutito reče neki stari profesor: jedna sveta pantologija, nauka koja obuhvaća sve moguće discipline. Svakako, najmanje što s Maisonneuve-om skupa moramo reći to

---

[2] Paris 1908, p. 131.

[3] Problem premeta i konsekventno tome klasifikacije ili razgraničenja znanosti postavlja se obzirom na sve nauke i on još ni iz bliza nije riješen. Njime su se bavili već stari filozofi (v. Aristoteles, In Met. VI, 1; In Phys. I, lec. 1), ali on je u novije vrijeme, stvaranjem novih nauka i sve većim razvitkom pojedinih naučnih grana, dobio silno veliku aktualnost. Debata, koja se danas o tome vodi pokazuje veliku divergentnost mišljenjna obzirom na predmete mnogih nauka, pa nije nikakvo čudo, da se i u predmetu apologetike mnijenja razilaze.

[4] A. Gardeil, op. c. édit. 1928, Paris p. 203—204.

je, da je apologetika nauka koja se razvija i izgrađuje.[5] To priznaju svi teolozi bez razlike.

Pitanje je za nas, dokle je došla ta izgradnja.

Da li je rad u minulih 30—40 godina dao bolje rezultate? Jesu li teolozi novijeg vremena pošli dalje i da li je u pitanju predmeta apologetike zavladala veća saglasnost među predstavnicima katoličke nauke? Na ta pitanja htio bi da odgovori ovaj članak.

Puno se govori i piše o predmetu apologetike aprioristično, iz dana u dan niču po raznim zemljama najrazličnije zamišljeni udžbenici apologetike, koji uz svoje zasluge i prednosti imaju mnogo puta tu lošu stranu, da apodiktički presijecaju pitanje predmeta, koga treba da obrađuju. A ipak to pitanje nije nimalo irelevantno ni kad se pišu srednjoškolski udžbenici, a kamo li kad se radi o tome da se čisto naučno opredijeli šta obuhvata apologetika. Ne zalazeći međutim sad u principijelno ispitivanje tog problema iznijet ćemo o njemu mišljenja nekolicine teologa kroz posljednja tri, četiri decenija. U kontaktu s njihovom mišlju imati ćemo prilike vidjeti s jedne strane razvitak apologetske nauke, — u koliko se on naime očitovao, — a s druge strane različita shvaćanja predmeta kojim se apologetika ima da bavi. Pokušat ćemo na koncu konstatirati identičnost odnosno raznolikost svih ovih pogleda već prema tome do kakvog rezultata budemo došli.

1. Tko ne bi poznavao razvoja teološke nauke, a napose apologetike posljednjih nekoliko decenija, morao bi se upravo iznenaditi kad vidi s koliko neodređenosti govore kadgod vrlo učeni teolozi o predmetu apologetike i o pitanjima koja se na nj odnose. Još pod konac 19. stoljeća spominju se kao važne stvari, koje se danas smatraju potpuno likvidiranima, dok naprotiv druge neke, danas vrlo aktuelne, uopće se ni ne tretiraju.

Ugledni i uvaženi teolog H. Hurter publicirajući osmo izdanje svog poznatog djela »Theologia generalis« ističe u jednoj ovećoj bilješci kao osobitu zaslugu Gutberleta to, što je dobro razlikovao apologiju od apologetike.[6] Ne smijemo se stoga čuditi, kod takvog stanja stvari, da taj — inače jako solidni teolog — govori o samom predmetu apologetike tek općenito i bez većeg preciziranja.

Prije nego što se pređe, piše on, na promatranje pojedinačnih objavljenih istina potrebno je da teolog dotakne, prosudi i što pomnije obradi neka općenitija, prethodna i temeljna pitanja, koja se odnose na samu objavu. To su naime: sama činjenica objave, a zatim vrela iz kojih će moći crpsti pojam zasebnih dogmata i uzi-

[5] Ibid., p. 204—205. Cfr. Dictionnaire de Théologie Catholique, art. »Apologetique«.

[6] Zanimljivo je da se H. usprkos tome drži stare koncepcije i svom prvom traktatu fundamentalne teologije daje naslov: Apologija kršćanske objave. H. Hurter, Theologia generalis, Oeniponte, 1893, p. 8, 10.

mati oružje i svijetlo, da ih tako mogne braniti i objašnjavati. I eto otud, spontano, podjele teologije na specijalnu teologiju, koja promatra zasebna dogmata, i opću, koja radi o samom faktu objave, temelju specijalne teologije. Ovaj dio, koga specijalna teologija nužno pretpostavlja zove se već od nekog vremena fundamentalna ili opća teologija ili kršćansko i katoličko dokazivanje (demonstratio christiana et catholica) ili apologetska nauka. No ako ćemo pravo govoriti, kaže Hurter, to uopće nije teologija, nego filozofijska propedeutika teologije.[7]

Kako vidimo, Hurter velika pitanja, koja će kasnije biti povodom tolikim raspravama riješava prilično jednostavno. Po njemu posve spontano dolazi do podjele teologije na opću i na posebnu zato, jer postoje neka općenitija i neka zasebna pitanja, i jer specijalna nužno pretpostavljaju, da su ona općenita već riješena. On uopće ne zalazi u podrobnije izlaganje čitavog problema, da bi opravdao tu podjelu, kao i svoje tvrdnje, da specijalna teologija nužno pretpostavlja apologetiku. Još manje on smatra potrebnim, da prodiskutira granice apologetike ili fundamentalne teologije te da ocijeni vrijednost nove terminologije. A naročito važno pitanje: šta je apologetika — teologija ili šta drugo — on presjeca kao po sebi jasno, jer da se teologija zasniva na objavi, a apologetika na razumu, te da je ova posljednja kao takva samo uvod, iako neophodno nužan, u teologiju. Da je Hurter pisao iza velikih diskusija, što su se vodile o ovim problemima, ovakova otsječenost, pogotovo sa strane ovako ozbiljnog teologa, bila bi neshvatljiva. Pišući međutim u doba, kad se predmet apologetike tek pokušavalo točnije utvrditi, njegov stav dade se razumjeti. Ako lično nije mnogo doprinio riješenju problema apologetike, on je barem indicirao velika pitanja oko kojih će se debata voditi.

2. Usprkos ovakovih prilika na području apologetike Hurterov savremenik C. Gutberlet izgleda priličan optimista. Mi posjedujemo, piše on, u predgovoru svoga djela »Lehrbuch der Apologetik« već tolike izvrsne apologetske udžbenike, da to može izgledati smiono opet s novim jednim stupiti pred javnost.[8] Možda su ove riječi bile i znak piščeve skromnosti, ali svakako moramo se veseliti, da se on kraj svih postojećih djela odlučio napisati svoju opsežnu apologetiku. U svoje vrijeme ona je bila događaj, ali ona je i danas zanimljiva. Posebno je pak interesantna obzirom na pitanje predmeta apologetike.

Za Gutberleta predmet apologetike ima se odrediti prije svega iz okolnosti, a ne prema kakvim nutarnjim kriterijima, koji bi proistjecali iz naravi same nauke. Obično, kaže on, apologetika

[7] Ibid., p. 8 (n. 1).

[8] Dr. C. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, Münster i. W. 1903, Dritte Auflage, Erster Band, p. III.

polaže glavnu važnost na to, da uglavi objavljenu religiju i to je u doba deizma bilo svakako potrebno. Međutim danas su nijekanja protivnika došla mnogo dalje nego što su išla deistička. Ono, što je stara apologetika pretpostavljala kao već u filozofiji dokazano i stoga samo ukratko obrađivala: pitanje naime Boga, neumrlosti duše i općenito pitanja naravne religije, to je sada postalo glavni cilj napadaja. Zato sam ja, nastavlja Gutberlet, obratio glavnu pažnju na to, da ove istine dokažem u čitavom jednom svesku, dok sam katoličku apologetiku prepustio dogmatici, koja je i tako mora potanko obraditi. Zbog toga je moj prvi svezak pretežno filozofski i u njemu se nalaze opsežna istraživanja, za koja jedva izgleda da spadaju u apologetiku. Moglo bi se tako čudnim smatrati, da se u apologetici opsežno obrađuju pitanja o slobodi volje. Ali tko je malo bolje zavirio u našu modernu filozofsku i prirodonaučnu literaturu, taj će se biti uvjerio, da se sada radi o tomu, da se čitava religijska tvrđava obrani od bijesnih napadaja. S modernim umovanjem i prirodnim naukama povezala se također i povijest, da zajedno jurišaju proti religiji. Jedna posve nova nauka, komparativna povjest religija, njeguje se sa najvećim marom, ali nažalost ta velika tečevina vremena okreće se također proti religiji.[9]

Osnovna je dakle misao Gutberletova shvaćanja: apologetika se mora prilagoditi prilikama i vremenu. Apologetika je, kaže on, u biti svojoj obrana. Zato predmet apologetike sačinjavaju one točke vjerovanja, koje su osobito napadane. A kako u naše vrijeme bezvjerje napada osobito temelje naravne religije, Boga i neumrlost, to, prije sveg ostalog, ima biti predmet apologetike. Apologetika ne treba da obranu svega toga prepusti filozofiji, nego mora sama tome upravo zasebnu pažnju postetiti.[10]

Apologetika prema ovome postaje neka vrsta dinamičke, dapače aneksionističke nauke: Ona proširuje ili suzuje svoj predmet, osvaja nova područja, prema prilikama u kojima se nalazi. Da li je ona samostalna znanost ili teologija ili nešto drugog, Gutberlet ne precizira. Implicite on izjavljuje da postoji jedna filozofsko-historijska i jedna katolička apologetika. Ali uzeta kao cjelina, apologetika se može u najboljem slučaju nazvati općom dogmatikom. Dok specijalna dogmatika radi o pojedinim vjerskim istinama, opća dogmatika kao temeljna teologija dokazuje načela i izvore vjere uopće. Bitna razlika, kaže Gutberlet, između apologetike i dogmatike leži u njihovim dvovrsnim načelima: dogmatika kao vjerska nauka uzimlje svoje dokaze iz vjere (sv. Pisma i Predaje); apologetika svoje iz filozofije i povijesti. Apologetika zauzimlje tako središnje

[9] Ibid., p. III, IV.
[10] Ibid., p. 5, 4.

mjesto između filozofije i teologije: ona polazi od filozofske spoznaje i vodi teologiji.

Ali upravo zbog ovog središnjeg položaja apologetike, kao i zbog njezinog dinamičnog karaktera teško je, prema Gutberletu, odrediti granice između nje, filozofije i teologije.

3. Analogno stajalište Gutberletovom zastupa i Dr. P. Schanz. I on insistira na tom, da se apologetika mora osvrtati na savremene težnje duhova, ako hoće da bude uspješna.[11] Po svom pojmu i po svojoj biti ona je takva da se mora obazirati na suvremeno religiozno-moralno i naučno stanje društva.[12] Istina kršćanska apologetika mora u prvom redu braniti istine kršćanstva. Njezin predmet u tom pogledu izgleda identičan s predmetom dogmatike. Ali apologetika ne zalazli u unutarnju sadržinu vjere.[13] Ona ostaje razumska nauka i kao takva treba da se kreće prije svega na terenu filozofije i historije. Neki su mišljenja, kaže Schanz, da se čisto filozofska i historička pitanja mogu zaobaći ili da ih apologetika treba prepustiti drugim naukama. To bi moglo biti, kad bi apologetika imala, kao već sigurno dokazani princip opstanak svijeta izvan nas i u nama, i osobnog Boga u teističkom smislu. U tom slučaju, ona bi mogla jednostavno posuditi taj princip iz empirijskih, historijskih i filozofskih nauka i od tog principa, pomoću svoje vlastite metode, dokazati svoj predmet, božanski naime karakter i vjerodostojnost nadnaravne objave. Ali šta bi bilo, kad kod onih, kojima se apologetika obraća ne bi bilo tih pretpostavljenih istina ili kad bi o njima sumnjali? A upravo kod današnjih smjernica filozofije i teologije to je i očekivati.[14]

P. Schanz dakle uči, da je predmet apologetike dokazati božanski karakter i vjerodostojnost objave. Ali on je mišljenja, da apologetika na svaki način, s praktičnih razloga, mora protegnuti svoje područje na filozofiju i na historiju, a i na druge empirijske znanosti. U tom smislu pisano je i čitavo njegovo djelo: »Ueber neue Versuche der Apologetik«. Tu on, odredivši najprije zadaće i metode apologetike, diskutira u drugom dijelu s apologetskog stajališta kozmološke nazore protivne kršćanskom stajalištu, da u trećem, antropološkom dijelu, pokaže čovjeku preko prirode i njegove vlastite naravi put k Bogu. Gdje bi međutim trebalo povući točne granice apologetike obzirom na druge nauke i kakva je specifična narav njezina, P. Schanz ne kaže.

---

[11] D. P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik, Regensburg. 1897, p. 47. V. također od istoga: Apologie des Christentums, Freiburg im B., 1903, Erster Teil p. 1—22.

[12] Ibid., p. IV.

[13] Ibid. p. 40, 41.

[14] Ibid., 48.

4. Josip Müller, profesor na insbruškoj univerzi, kao što je bio i Hurter, ne upušta se u opsežna razlaganja o predmetu apologetike. U svom djelu »De Vera Religione«, on postavlja tezu: Fundamentalna teologija ili apologetika bavi se općenitijim i temeljnijim istinama. Dokaz o tome? Posve je jednostavan. Ima istina koje su zasebne, njima se bavi posebna dogmatika. Ima ih, koje su općenitije, njima se bavi fundamentalna teologija. Koje su te općenitije istine? To je sama objava, to su izvori čitave nadnaravne objave, sv. Pismo i Predaja, to je Crkva čuvarica objave, to je odnošaj čovjeka prema objavi. Zašto su upravo ta pitanja općenitije naravi, učeni profesor ne obrazlaže. To je tako, i tim se načinom jednostavno dolazi do predmeta fundamentalne teologije. Ona obuhvaća četiri pitanja: o objavi, o izvorima, o Crkvi, o odnošaju razuma i objave, ali ovo posljednje pitanje riješavat će se u traktatu o vjeri.[15] Međutim, kao prethodna tema bit će obrađeno pitanje religije uopće.

Šta je ova fundamentalna teologija, na to pitanje J. Müller odgovara tek implicite govoreći o metodi kojom treba da se služi u ovoj disciplini. Po njemu može se upotrijebiti ili racionalna ili teološka metoda. To je svejedno. Ako pođemo od razumskih istina, imat ćemo razumsku disciplinu, ako pođemo od vjere, teološku.[16] Ali ipak bolje je, da se postavimo na dogmatsko stajalište i uzmemo fundamentalnu teologiju kao dio dogmatike. Zašto? Zato, jer fundamentalna teologija radi u glavnom o objavi; a kako za objavu doznajemo po vjeri: fundamentalna je teologija zasnovana na vjeri. Dakle: može se sigurno tretirati kao dio teologije. Naravno, ako imamo posla s potpunim nevjernikom, onda se ne možemo oslanjati na vjeru, jer to bi značilo pretpostavljati ono, što tek treba dokazati. Ali to nije glavni posao apologetike. Ona se može i s time baviti, ali njezina je zadaća prije svega da vjernike u vjeri poduči, utvrdi i sposobnima učini, da mognu razjasniti svoju vjeru onome tko ih pita. Stoga kaže Müller, nije istina da apologetika ili fundamentalna teologija nužno mora prethoditi vjeri.[17] Apologetika je teologija i to onaj dio njezin u kome teologija brani svoje vlastite principe — slično kao što u kritici i noetici filozofija brani svoje.

Solucije, što nam ih Müller daje prilično su otsječene, bez kakvog detaljnijeg diskutiranja stvari, i zato djelomično izgledaju nejasne. Ipak upućen će lako naslutiti pod tom otsječenošću i izvjesnom zbijenošću oštroumnog teologa, koji unaprijed indicira neka buduća rješenja, temeljitije i svestranije obrazložena.

---

[15] Josephus Müller S. I., De Vera Religione, Oeniponte, 1901, p. 38-40.
[16] Ibid, p. 39, 40.
[17] Ibid, p. 40.

5. Profesor teologije u slavnom Tridentu Jeremija Dalponte pozabavio se također, u svom drugom izdanju »Compendium Theologiae Dogmaticae« generalnom ili fundamentalnom teologijom, iako posve kratko.

On obrazlaže svoju misao slično kao i neki drugi: Prije nego se pređe na izlaganje pojedinačnih istina treba obraditi sam fakat objave i pokazati, odakle treba crpsti pojedinačne istine.[18] To će biti predmet fundamentalne ili opće teologije ili apologetike. Šta je dakle apologetika, prema Jeremiji Dalponte? Ništa drugo nego onaj dio teologije, koji pruža naučnu obradbu temelja prave religije. Ili opširnije ona nauka koja dokazuje istinitost i božanski karakter kršćansko-katoličke religije, koja utvrđuje, da je kršćanska vjera jedina prava i božanska i da se kao takva nalazi jedino u Katoličkoj crkvi. Ona prema tome obuhvaća dva dijela: kršćansko dokazivanje i katoličko dokazivanje. Prvo je proti židovima, nevjernicima i neznabošcima, te ide za tim da sve ljude učini kršćanima; drugo proti heterodoksnim skupinama unutar kršćanstva, a ide za tim da od kršćana učini katolike. Čitava ova nauka naziva se, kaže Dalponte, općom, jer obrađuje neka općenitija pitanja, fundamentalnom, jer su božanska objava i nepogrešivi autoritet Crkve, koji ona dokazuje i brani, temelji svih teoloških disciplina. Apologetika se pak naziva stoga, što proti svakoj vrsti protivnika kršćanske religije brani i štiti njezino božansko porijeklo u glavnim potezima.[19]

Sve je ovo rečeno jednostavno i koliko je moguće jasno, na jedva dvije stranice, više u obliku izlaganja, nego u kakvoj dokaznoj formi, a naročito bez osvrtanja na momenat, koga je Gutberlet smatrao veoma važnim pri određivanju predmeta apologetike, savremene filozofsko-historijske tendencije.

Idejama, a još više kratkoćom u izlaganju sličan je Jeremiji Dalponte Gust. Lahousse, profesor u Louvainu. Posve sumarno, u svom djelu »De Vera Religione«, on ocrtava značajke opće ili fundamentalne teologije. Njezin je predmet pokazati istinitost božanske objave, a po tom vjerodostojnost kršćanskih dogmata. Ona ujedno treba da pokaže sigurnost izvora objave i Crkve koja te izvore čuva.[20]

Još je više sažet Stentrup, koji samo spominje, da je apologetika tetičko, i polemičko dokazivanje, da je kršćanska religija prava vjera, odnosno da je od Boga potekla.[21]

---

[18] Jeremia Dalponte, Compendium Theologiae Dogmaticae, Tridenti, 1899, editio altera, vol. I, p. 7.

[19] Ibid., p. 13.

[20] Gust. Lahousse, S. I., De Vera Religione, Lovanii, 1897, p. 4.

[21] Stentrup, Apologetica, Oeniponte, 1889. p. 5.

6. Od svih teoloških pisaca svoga vremena razvitku apologetike najviše je doprinio Dr. Al. Schmidt, profesor apologetike u Münchenu. U svom djelu: »Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie« on opsežnije i temeljitije nego i jedan od dosad navedenih auktora obrađuje apologetski problem.

Dugo vremena prije publikacije ovog djela on se bavio filozofijom i kao rezultat toga objelodanio je djelo »Erkenntslehre«, Spoznajna teorija. Na filozofsku spoznajnu teoriju, kaže Schmidt, naravno se nadovezuje teološka spoznajna teorija. Kao što ona prva nastoji opravdati nadosjetni svijet, tako ova posljednja hoće da opravda nadnaravni. Ovako shvaćena apologetika ide prije svega za tim, da do u pojedinosti razotkrije niti, kojima je teologija povezana uz svjetovne nauke, od kojih se ne može odijeliti, i da ujedno pokaže, kako teologija ima neosporno pravo da egzistira među ostalim naučnim granama.[21a] Apologetika, drugim riječima ima zadaću, da pokaže kako se ostvaruje prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom, od razuma k objavi.[22]

Samo ime apologetika odgovara tek djelomično svome pojmu, jer izražava negativnu funkciju ove nauke. U stvari funkcija je apologetike i negativna i pozitivna; ona treba ne samo da brani božanski karakter i vjerodostojnost kršćanske objave, nego da naučnom metodom i sistematski, u sebi i za sebe, utvrdi, — bez obzira na napadaje — te istine. U tom smislu ona se zove fundamentalna teologija, jer kao osnovna teološka znanost ona pruža teologiji temelje za njezinu izgradnju.[23]

Apologetika prema svemu ovome, sačinjava prelaznu nauku između profanih znanosti i teologije. Po svojoj polaznoj točci ona je iskustvena i razumska nauka, ali po svom završetku ona je teologija. Ona je dakle nedvojbeno prelazna nauka, most, da tako reknemo, koji spaja jednu s drugom.[24] Kao takva, ona ima svoju zasebnu narav i ona je zbog toga samostalna nauka, različita od dogmatike. Apologetika ima da utvrdi i brani vjerodostojnost nadnaravne objave razumskim putem, a ne pomoću vjere, kao što to čini dogmatika. Ona je dapače, po svojim spoznajnim i dokaznim načelima, po svom formalnom predmetu potpuno različita od dogmatike i prema tome nije nikakav njezin dio. Što više, ona nije ni opća dogmatika, nego je jedna samostalna, osnovna nauka, koja po sebi egzistira. Ona može da imadne isti materi-

---

[21a] Dr. Al. v. Schmidt, Apologetik als spekulativa Grundlegung der Theologie, Freiburg im Breisgau, 1900, p. VI.

[22] Ibid. p. 3—6.

[23] Ibid., 7, 8.

[24] Ibid., p. 8.

jalni predmet kao i opća dogmatika. Božanski karakter i vjerodostojnost kršćanske objave, sv. Pisma i Crkve itd. nesumnjivo su dogmatske istine, i to opće dogmatske istine, koje svakoj pojedinoj dogmatskoj istini (Trojstvu, utjelovljenju, euharistiji itd.) služe kao podloga. I na ovaj način glavni članci apologetike svakako su i glavni članci opće dogmatike, ali apologetika je podloga ovoj općoj dogmatici, jer iskustvenim i razumskim putem dokazuje opravdanost onoga, što ona uči. Usprkos dakle identičnosti materijalnog objekta opće dogmatike i apologetike, one se razlikuju po svome formalnom predmetu, po spoznajnom principu ili stajalištu s koga promatraju taj identični materijalni predmet.[25]

Prema svemu ovome u apologetici ne smijemo gledati samo prolegomena dogmatike, kako to čine mnogi noviji teolozi. Ona je puno više: ona je temeljna nauka svih teoloških disciplina ukoliko proizlaze iz dogmatskih principa, dogmatske dakle teologije uopće. Ali ne samo to: ona je predvorje cjelokupne profane znanosti, ukoliko ih ne promatra s isključivo profanog stajališta, nego sa stajališta kršćanskog životnog naziranja. Ona nije samo mali dio praktične teologije, kako su to držali neki noviji protestantski teolozi, ona je sam naučni temelj čitave i svake teologije.[26]

(Svršit će se).



---

[25] Ibid., p. 106, 107

[26] Ibid., p. 109.

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Na području rimske liturgije.

Osvrt na pisanje o blagdanu Svijećnice.[1]

Pop Stipe pl. Vučetić.

Summarium: De festo Purificationis B. V. Mariae. In oppositione ad affirmationes Rr. Dd. Kukalj et Frančišković in publico prolatas (»Istina« et Bogoslovska Smotra«) autor hic suum contendit demonstrare assertum: festum Purificationis B. V. Mariae die 2. februarii in prima linea vocari et aestimari debere tanquam festum D. N. Jesu Christi. Profert argumenta ex historia, ex usu et ritu liturgico, ex auctoritate doctorum. — Denominationem in lingua croatica »Svijećnica« ostendit optime consonam et significationi liturgicae et veritati dogmaticae hujus festi.

Uvod: G. Frančišković počinje raspravu: »Blagdan Svijećnice« ovim iscrpnim sadržajem predmeta: »Nastao je spor među nekim svećenicima da li je Svijećnica blagdan Gospodnji ili Marijin. Pritom je jedan doveo Svijećnicu u neki spoj ili u odvisnost sa starohrvatskom ili slavenskom Glavnjenicom (Iskrenicom). Uzdiže nad

[1] Vidi: »Istina« 2. II. 1936. br. 6; 16. II. 1936. br. 8; 1. III. 1936. br. 10; »Bogoslovska Smotra« broj 3. 1936; »Katolički list« br. 41 8. X. 1936, 15. X. 1936. br. 42. Naslovi su razni u ta tri lista, ali je svuda sadržaj isti o blagdanu na 2. veljače. Što uslijed opsežnih posala raznih vrsti — što uslijed teške i duge bolesti, nisam se mogao prije osvrnuti na članak preč. g. dra Josipa Frančiškovića (dalje zbog shodnosti samo početno slovo F.) u Bogoslovskoj smotri br. 3 1936. Međutim je mogao svaki iz opaske u K. L. br. 41, 1936. na str. 517 razabrati, da moja rasprava nije samo odgovor g. Dragutinu Kuklju (dalje početno slovo K.) nego i g. F-u, koji se upleo u raspravljanje o Svijećnici. Istina je da se obojica posvema slažu u svojim nazorima o spomenutom blagdanu. To se mora spomenuti. Iz navedene gornje opaske u K. L. br. 41, 1936. str. 517 dade se razabrati da sam ja dao štampati raspravu pod naslovom »2. II.« usuprot članka g. F. pod naslovom »Blagdan Svijećnice«. Nije me naime ništa u tom članku moglo osvjedočiti o ispravnosti njihove teze, o neispravnosti navoda mojih. Dalje se dalo iz te opaske naslutiti, da će na sastavak g. F-a, slijediti odgovor. Što se nije moglo učiniti prije, to činim sada.

sve druge »hrvatski genij«, koji da pod Svijećnicom razumijeva samo bl. Dj. Mariju, da je hrvatski narod jedini od svih drugih kršćanskih naroda ušao u pravi smisao toga blagdana.« Kada bi se spor vodio među svećenicima na privatnim konferencijama, tada doista ne bi trebalo iznašati van imena. Ali se spor ne vodi privatno, nego javno. Ničijega imena ne treba pokrivati. Ali tada treba i samo stanje stvari točno izložiti, a ne onako prosto kazuistički — kao g. F. Stvar je u ovome. G. K. pišući o Svijećnici u »Istini« zaključuje »*Ovako je blagdan Gospodnji, a ne blagdan bl. Dj. Marije, kako to narod obično shvaća.*« *Istočno shvaćanje.*

Nato je slijedio moj ispravak — u kojemu se pita: na koga se odnosi ime Svijećnica? Da li na blagdan bl. Dj. Marije ili I. Krista? Naši su davni preði, hrvatski popovi, učili narod svoj da je 2. II. dan bl. Dj. Marije, pa odatle Svijećnica iz ustiju same hrvatske duše. (Ime Iskrenica odnosi se na 2. II, ime Glavnjenica na 25. III. U toliko ispravljeno i popunjeno da se bolje razumije.) Ono što je narod čuo u crkvama od svojih pastira to je u se prenio, u sebi razglabao i razmatrao tako dugo, dok nije našao pravi, zgodni, podesni naziv. Takva je bila procedura naše narodne duše i kod stvaranja imena: Svijećnica. Kako je sam narod 2. II. prozvao, tako ga je uvijek i shvaćao, tako ga shvaća i danas, a tako će ga shvaćati i dalje, jer je u toj stvari nomenklatura hrvatske duše u skladu s katoličkom istinom. *Zapadno shvaćanje.*

Sveo sam dokazivanje u ovaj ispravak: u *prvom* je redu 2. II. blagdan bl. Dj. Marije — u *drugom* je redu taj blagdan i blagdan Isusa Krista. (»Istina« 36, g. 1936. b. 8). »Ovo se isto s malom preinakom nalazi u Wetzerovom crkvenom leksikonu: »Das Fest kann ebenso wohl als eine Feier zu Ehren des Herrn, wie auch als marianisches Fest aufgefasst werden« (str. 815). Dr. M. Štiglić: »Neki Marijini blagdani ujedno su i Gospodinovi kao: Blagovijest i *Svijećnica.*« (P. bog. I. sv. 336). Prispodobi li se pisanje g. F-a s mojim, svakome upada u oči ogromna razlika. On ispušta iz moga teksta samovoljno ono, što je napisano. Još tvrdi g. F.: Pri tom je jedan doveo Svijećnicu u neki spoj ili u odvisnost sa starohrvatskom ili slavenskom Glavnjenicom (Iskrenicom). To popraćuje g. F. ovim: »Nikako se ne može dovađati u vezu s *poganskom* hrvatskom ili slavenskom Glavnjenicom-Iskrenicom, jer nije nastao blagdan među Slavenima niti pod uplivom njihova vjerovanja.« Dalje. »U ostalom *praznovjerje* Glavnjenice prema akademskom riječniku vrši se na 25. III. Iskrenica u Srbiji na Sretenije 2. II. U čemu ti praznovjerni običaji sastoje nije mi poznato.« Izvađanja se g. F-a. ne mogu naći ni u recima ni među recima moga ispravka. Za mene istoga novum. Nigdje ni riječi o *odvisnosti* katoličkoga blagdana Svijećnice od poganskoga blagdana bilo Iskrenice, bilo Glavnjenice. To je previše i za prebujnu maštu kojega scribae. Calamus scribae velociter scribentis. Svoj résumé svršava g. F.: »Uzdiže nad sve druge »hrvatski genij«, koji da pod Svijećnicom razumijeva samo

bl. Dj. Mariju, da je narod hrvatski jedini od svih drugih naroda ušao u pravi smisao toga blagdana. G. F. sa samovoljnim fiktivnim izljevima svoje duše poručuje potpisanome: »ne može se jedan narod nad drugim u tome uzvisivati kao nešto posebnoga, već se mora poštivati«. (!) Upozorujem čitatelja na svršetak moga osvrta u br. 8 »Istine« od 16. II. 1936. Tu će naći dijametralnu opreku ovoj ex catedra izuštenoj lekciji. Svratit ćemo se na drugome mjestu na dotični izvadak te će se čitalac lako moći osvjedočiti o ispravnosti ili neispravnosti naših tvrdnja. Oh, kako je nužno poznavati čl. 8. sinajskog zakona! Na obveze ovoga zakonskog članka prvi su pozvani katolički svećenici. Eto takav je introitus članka »blagdan Svjećnice« g. F. a. Neka mi se oprosti, što sam morao početi ovu raspravu opaskom i uvodom. Inače bi se teško mogla shvatiti teza o kojoj se vodi rasprava.

I. Na 1. i 2. t. gosp. F-a: U koje doba pada blagdan 2. II., taj naš unum trinum constitutivum, naše blagdansko Trojstvo? G. F. kratko da već kraće ne može, počinje svoju raspravu uvađanjem blagdana u crkvu sa Uskrsom, nekom svojom posebnom povjesničkom metodom. O blagdanima bl. Dj. Marije veli da ona u početku nije imala svojih posebnih blagdana. Njezin najstariji[2] blagdan jest »Naviještenje Marijino«, bio je vezan sa životom Isusovim. Veli da postanak blagdana »Prikazanja Kristova« i »sretenja Krista sa Simeonom« spada u IV. vijek. Pozivlje se na putopis Silvije Heterije (385 ili 386 op.). Na 3. mjestu spominje očišćenje bl. Dj. Marije.

Što na ovo?

Sam akt iz IV. v. o blagdanu 2. II. na temelju putopisa Silvije Heterije stoji u povijesti kršćanstva kao jedna nuzgredna činjenica. Kada crkva ne bi imala ništa drugo nego taj akt, tada bi katolička liturgija stala na slabim osnovima. Daleko je veći materijal o postanku blagdana u kat. crkvi, nego li je jedan putopis.

Sasvim je nezgodno preskočiti liturgiju prvih vijekova kršćanstva onako, kako to čini g. F. Blagdani ne nastaju na jednom, onako iznebuha. Njima prethode duga vremena s raznim kršćanskim običajima, s kojima su skopčani posebni obredi. Sve to proizlazi iz dobre volje samoga naroda, iz njegove plemenite duše, bez ičijega višega naloga, uključiv dakako vrhovni nalog, koji je u G. Bogu za sve, s kojim opet upravlja sama rimokatolička crkva.

---

[2] Drukčije Dr. Iv. Bujanović. Prema izvještaju nekoga Lionskoga sabora, koji spominje Gracijan (Can. Pronuntiandum de Consecrat. dist. T.) tri su se svetkovine Marijine slavile: Svijećnica (Purificatio), Uzeće (Assumptio) i rođenje. Od sv. Bernarda znademo, da su se u njegovo doba (1091.—1153.) svetkovale četiri svetkovine. Osim ozgor spomenutih spominje i Naviještenje (Annuntiatio). Ostale su svetkovine kasnije uveđene. (K. l. g. 1913. str. 400).

Imajući pred sobom ovakovu perspektivu uz pomoć kršć. povjesti Dr. Martin Štiglić (1837—1914) veli: Iz početka kršćanstva svetkovali su se samo oni Marijini blagdani koji se odnose na naše otkupljenje, kao njezino narođenje, navieštenje i očišćenje. (P. b. str. 366). Daleko dakle dalje od IV. vj. natrag, sežu počeci svetkovanja blagdana očišćenja u početak kršćanstva. Na drugom se mjestu malo jasnije izražava znameniti autor pastoralnog bogoslovlja o počecima blagdana Očišćenja. Oni su iz apostolskih vremena. (P. b. str. 336 sv. I.). Dr. M. Štiglić bio je profesor na bogoslovnom zagrebačkom fakultetu od 1874. do 1904. Napisao je djelo »Pastirsko Bogoslovlje« u dva sveska. Djelo nazivlje g. F. znanstvenim. Veli da je Štiglić prvi među Hrvatima obradio pastirsko bogoslovlje. Vidi S. Vj. Senjske bisk. 15. II. 1928. br. 1, str. 34. U tome se »znanstvenom« djelu nalazi dokaz o blagdanovanju očišćenja M. Iz prvoga odnosno drugoga vijeka. Nato nas upućuju riječi iz početka i od apostolskih vremena do godine 1928. Što je bilo do g. 1928. naučno i istinito, to je valjda naučno i istinito ili znanstveno i godine 1936—1937. Posljednji dencenij nije o tomu ništa novoga donio. Znanstveno se može oboriti samo znanstvenim nipošto neznanstvenim.

Među prve naše bogoslovne naučnjake spada 40 godišnji (1882—1922) profesor posebne dogmatike Dr. Ivan Bujanović (1852—1927). On je više dogmatskih djela napisao od kojih je jedno »Mariologija« 1899, divno djelo našeg dogmatičkoga kapaciteta. U njemu se nalazi posebna rasprava pod naslovom »o Svijećnici ili o očišćenju bl. Dj. Marije (str. 107—112). Zastupa stanovište da je 2 II. blagdan samo Bl. Dj. Marije. To je svoje mišljenje kasnije proširio i na svetkovinu Gospodinovu t. j. Isusa Krista koja je sa očišćenjem Marijinim u uskome savezu. (v. Kat. list br. 5 — 29. I. 1914. str. 54). Mimoilazimo ono što se odnosi na sadržinu samoga blagdana te ćemo spomenuti ono, što se odnosi na povijest toga blagdana o kojem raspravlja na strani 111 svoje Marijologije. Mnogi crkveni vrsni poznavaoci crkvenih starina drže da je svetkovina »Očišćenja« bila poznata i u običaju prije cara Justinijana (527—565). Ti se naučnjaci oslanjaju najviše na Martirologij, koga crkv. pisci: Beda, Kassiodorus i Walfridus pripisuju svetom Jeronimu (331—420). U tom Martirologiju pisano je o **2. II.**: »Purificatio S. Mariae Matris Domini nostri Jesu Christi«, a za **5. I.** zabilježeno je: »In Hierosolyma Simeonis Prophetae cum obtulit ei Dominum Jesum Christum Maria et Joseph et depositio ipsius Prophetae.« Bila su onda dva blagdana, svaki za sebe Dr. Iv. B. nastavlja: Henschenius (1601—1681), koji je nastavio djelo Bollandijevo, kod dana 2. II. dokazuje, da se prije nego Baronij misli, svetkovala svetkovina očišćenja bl. Dj. Marije, u Feniciji, Siriji, Cipru i kod Kopta i kaže: »Budući da je to drevna u crkvi svetkovina, koja potječe iz vremena, koja su blizu apostolima, može se za nju kazati ono poznato sv. Augustina: (354—430): »Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non-

nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur«. Sva se starina crkve u pogledu vjere i u pogledu liturgije često puta branila lozinkom: »Tako je od apostola predano«. Na izričito pitanje o postanku kakove naredbe ili običaja, čujmo što kaže Tertulijan (160—240): »Ako ti tražiš kakvu naredbu kojom je bilo ovo ili što slično naloženo ne ćeš je naći. Predaja ti je označena kao početnica, običaj kao svjedok, vjera kao moliteljica«.

Henschenijeva riječ: blizu apostolima i Štiglićev naglasak: od apostolskih vremena upućuju nas na zaključak, da svetkovina Očišćenja Marijina ne pada tek u IV. vj. nego daleko natrag u prve početke kršćanstva t. j. u prvi, a svakako u 2. v. I pravom se uči da je Očišćenje Marijino jedna od nastarijih svetkovina njezinih, jer je ona spojena s tajnom otkupljenja roda ljudskoga. Najstarije doba ne spada u IV. nego u vijek, koji je apostolima blizu, a to je prvi, a svakako drugi vijek.

II. Gdje se nalaze početci svetkovanja blagdana od 2. II.? Da li se nalaze u ovim ili onim gradovima? Možda u raznim stranama svijeta? G. F. veli da je blagdan 2. II. nastao na istoku, u jerusolimskoj crkvi. Iz istoka je prešao taj blagdan na zapad tek u VII. vj. (v. t. 2). Dakle je 3 odnosno 7 vijekova zapadna crkva bila bez blagdana Očišćenja Marijina! Tri vijeka razlike u svetkovanju blagdana u jednoj te istoj crkvi na terenu između 12. i 30. meridijana, Rima prema Bizantu! Što na ovo?

Prije sam rekao da je sasvim nezgodno napuštati liturgiju prvih vremena kako to čini g. F. dok se služi poviješću za početak i osnovu svojega članka. Sada velim da je još nezgodnije i deplasiranije, počimati jednu historijsku liturgijsku radnju ovakova značaja, skokom u već podijeljeni liturgički teritorij između zapada i istoka. Čemu iz svojega vrta skakati preko zida u tuđi vrt? Čemu ostavljati svoj vlastiti liturgički vrt i prelaziti u tuđi liturgični vrt? Obojica gospode vele, da se drže povijesti, a povijest nas rimskoga kalendara mora u pogledu 2. II. ravnim putem dovesti do Očišćenja Marijina. Veli se: ovim se putem ide do te i te kuće, u to i to selo, i dođe se do traženoga mjesta. Mjesto da nas, puk, narod i slušatelje i čitatelje dovedu najnoviji liturgičari ravnim putem do istine o Očišćenju M. po rimskom kalendaru, oni nas zavode u tamnu guštaru raznovrsnih liturgija, u kojima dragomani neznaju niti puta niti staze. Nikada doći do istinitoga cilja u nauci neistinitim putem. Pređimo na stvar.

Liturgijski povjesničar mora imati pred sobom jedinstvenost svoga predmeta za svu crkvu. Ta jedinstvenost u liturgiji potiče od njezinoga utemeljitelja Isusa Krista. Otac crkvene povjesti Eusebij († 340) razlaže, da je sam Spasitelj apostole podučavao u liturgiji. S njime jednako uče i drugi. Ta jedinstvenost je u crkvi s početka, dok su apostoli bili prvi njezini propagatori, jaka živa i složna svuda po svim krajevima i stranama tadašnje katoličke crkve. Kada su se stali apostoli razilaziti širom svijeta, tada su po-

nijeli u srcu i u pameti onakovu službu Božju, kakovu im je iza svoga uskrsnuća propisao sam Isus Krist. Odatle se tumači što se liturgije izvršavane na najrazličnijim mjestima sudaraju ne samo u bitnim točkama obreda, nego skoro i u riječima. Sv. Petar bez sumnje nije u Jeruzalemu drugčije liturgije obavljao nego u Rimu. Iz ove dakle nenapisane liturgije, koju su apostoli služili u crkvama, od njih utemeljenima, proističe jednakost i različnost službe Božje u liturgiji. Tako Aug. Arndt profesor kan. prava u Krakovu g. 1896. (v. Balkan 113). Iz ovoga izlazi, prvo: da je jedinstvenost liturgije imala svoj temelj u Isusu Kristu, da su tu jedinstvenost preuzeli apostoli. Naš je sveti Petar, taj prvi katolički papa onu istu liturgiju u Rim donio ili prenio sa sobom iz Jeruzalema i Antiohije, kakovu je u njima obavljao. S osnutkom katoličke crkve u Rimu po sv. Petru osnovana je i rimska liturgija kojoj je pravi autor sam sv. Petar. Dakako da se ovo ne može drukčije razumijevati nego kako veli Dr. I. Marković (1839—1910), da je poglavar apostola utemeljitelj rimske crkve i prvi njezin biskup uredio što je bitno u javnoj službi Božjoj iste crkve, a da su prema njegovoj misli i osnovi nasljednici njegovi uz osobitu pomoć Duha Sv., liturgiju popunjavali i usavršavali (Euharistija str. 140). Za Petrova vladanja nije još postojala liturgija istočna i zapadna nego jedinstvena liturgija kakva u Jeruzalemu takva u Rimu, a kakva u Rimu, takva u Jeruzalemu.

U toj i takvoj jedinstvenosti širili su se i crkveni blagdani. Međutim se ta liturgička jedinstvenost nije mogla održati. Što dalje od početka kršćanstva to se više jedinstvenost počela gubiti, a uvlačiti različnost, kojoj su pogodovale razne ćudi naroda, psihe raznoličnih masa, klime posebnih teritorija, razvoj niže ili veće religioznosti budi iz doba prije kršćanstva, budi u vrijeme kršćanstva. Uslijed svih tih ljudskih elemenata u crkvi došlo je do toga, da se morala starokršćanska liturgija reformirati. Time ulazimo u IV. vij. do velike reforme na zapadu za pape Damasa (366—384), i na istoku za sv. Bazilija (329—379). Tu leži početak diobe u zapadnu i istočnu liturgiju u okviru rimokatoličke crkve. Naša se zapadna liturgija zove rimska liturgija, a istočna se zove grčka liturgija. Glavna reforma sastoji u proširenju sedmičnoga svetkovanja blagdana, koje potiče čak iz apostolskih vremena u godišnje svetkovanje, te se tako dobilo veliko, novo područje za blagdanovanje. Iz sedmice dana nastala je godina dana, od sedam dana dobilo se tristo šezdeset i pet dana. Prema tome su u novu službenu crkvenu pragmatiku došli 1. blagdani koji su se slavili kroz četiri vijeka kao posebni, 2. blagdani koji su bili u posebnim blagdanima uključeni i 3. novi blagdani kojih prije nije bilo. S ovom je reformom iz IV. vj. i blagdan Očišćenja Marijina, a na temelju Mojsijeva zakona i stare apostolske predaje utvrđen na 2. II. Damasus ante Silviam. Uslijed te reforme iz periode pape Damasa razumljivo je što piše C. Baronij (1538—1607) da je svetkovina bl. Dj. Marije iz zapadne crkve

ušla u istočnu i ondje je bila prihvaćena, ne bi li se ublažila srdžba Božja povodom strašne kuge, koja je pod carem Justinianom u Carigradu nemilice harala. (v. dr. I. B.: M. 111). Tako piše Cezar Baronij, taj kandidat za papinsku stolicu poslije Klementa VIII. To je sasvim nešto drugo, nego što piše g. F. kanonik modruške biskupije i g. K., bivši upravitelj župe Ogulin. U vrela, koja spominje zadnji s naslovima bez navoda sumnja i njegov istomišljenik, jer mu se prelaz blagdana iz istoka na zapad u VII. vijeku samo »čini« dakle nedokazan.

Na koncu 2. točke iznenadila me je tvrdnja g. F.: »Istočni je formular prešao u zapadnu liturgiju«. To je u nizu nedokazanih tvrdnja jedan specificum. Dokazi za ovu tvrdnju? Ne iznosi skoro ni za jednu tvrdnju dokaza, a bez njih nema vrijednosti niti jedna rasprava. Da to nije vana affirmatio morao bih uskliknuti: O siromašna zapadna liturgijo in membris et in capite! Da uteče dokazima odmah prelazi na sadržinu onoga što u sebi ovako izbrojeno nije važno, ma odnosilo se i na kristološke momente. O tom sam pisao u K. L. br. 41—42. Ovdje nije važno što je u blagdanu 2. II. marijansko, a što kristološko, već je važno dokazati: da li se formular istočne liturgije nalazi u formularu zapadne liturgije. Što treba dokazati to se ispušta. Istočni je formular na 2. II. sasma drukčiji od zapadnog formulara. O našemu ne treba ništa govoriti, jer ga svako može lako naći u misalu. S istočnim je formularom drukčije. Neka se uzme u ruke Mineja (Menaea) mjeseca veljače, neka otvori stranicu 2. II. Naići će na sve drukčije, nego je u nas na 2. II. Tu su drugi stihovi, drugi pripjevi, druge lekcije, razne misli na pr. sv. Ivana monaha, sv. Anatola, sv. Andrije, sv. Kuzme monaha. Što je od svega toga kod nas? Ništa. Veoma je zanimljivo da svijet istočne liturgije uza sve to što im blagdan nosi ime Sretenja, nazivlje ovaj dan Bogorodičinim blagdanom. U tom ne izostaje ni Rusija. Istočna crkva sjedinjena i ne sjedinjena pjeva u troparu na ovaj dan: Radujsja, blagodatnaja Bogorodice Djevo, iz tebe bo vosija slnce pravdi Hristos Bog naš. U kondaku se uzveličava Bogorodica: Utrobo djevičju usvjetivij roždenstvom tvojim. Pripjev: Bogorodice djevo upovanje Hristinanom pokrij, sobljudi i spasi nate upovajuštih. Bogorodice Djevo, miru blagaja pomoćnice, pokrij i sobljudi u svakoj nuždi i pečali. Pa: Veličit duša moja Gospoda i t. d. Tako na ovaj dan 2. II. časti Bogorodicu i istočna crkva kad se svijetu predstavila prvi put kao Bogorodica. Drugi je formular na istoku, drugi na zapadu, a tvrditi da je formular iz istočne prešao na zapadnu znači staviti na lijepo mjesto uzvišene istine neistinu.

III. Slika blagdana 2. II.: U hramu se nalazi slika od tri lica: Bl. Dj. Majka Božja, I. Krist, Sin Božji i prorok Simeon. Na nama nije da im određujemo mjesto ni u hramu ni u štovanju. To je već sve gotovo. Davno je već učinila to liturgija u crkvi. Na nama je

nešto drugo: razumjeti i držati se onoga, što je crkva uredila u svojoj liturgiji. Naša katolička crkva u svojoj rimskoj liturgiji od apostolskih vremena ima Očišćenje b. Dj. M. s Kristom, grčka liturgija imade Sretenje bl. Dj. M. i Krista sa Simeonom. Jasno zbori dominikanac Vilim Durandus († 1332) taj doctor resolutissimus: est hodie duplex festum: primo quoad partum, quod dicitur festum hypapante... secundum quoad parientem, et dicitur festum Purificationis (Rationale div. Off. 7, 7, 5). Zanimivo je da se u dominikanskoj liturgiji u misi na Božić i Očišćenje čita ista sekvencija laetabundus, pa Malo Očišćenje M. u ciklus Božićni ili u ciklus Uskrsni. Taj duplex festum uključuje i dvije liturgije koje po propisima moraju čuvati svaka svoj posjed. Ma da je rimska liturgija prva i najveća, ipak sveta rimska Stolica štuje jednako i druge, samo želi da svaka u svome opsegu bolje polag prvobitne svrhe ustanovi i ujedini svoje prilike. Iznimkama i osebunjcima često neprikladnim, što su ih nerijetko biskupi, svećenici i redovnici samovoljno uvađali, stala je tim na put crkva, što je nekadanju vlast biskupa glede toga *suzila i sve svojoj oblasti podvrgla*. (P. b. str. 321, sv. I.). Što čine g.g. K. i F.?

Nekom gorčinom i grčkom sofisterijom hoće da unesu u rimsku liturgiju u pogledu njezinih odredaba na 2. II. novu svoju grčku orijentaciju na štetu blagdana Očišćenja M. U trećoj točci svoje rasprave obazire se g. F. na evanđelje s. Luke. Spominje, da u Gelazijevu komentaru naziv purificatio dolazi tek u VIII. vij., a gore mi citiramo sv. Jeronima s nazivom purificatio u IV. vij. Liturgičko oko bez svjetla. Mislio bih da će zaključak biti: 2. II. jest doista blagdan Marijin. To je ustanovila sama crkva. Ne! Zaključuje: ne Marijin, nego Gospodnji. Svršava poglavlje riječima dr. Ušeničnika: »za to je Svjećnica bolj Gospodov kakor Marijin praznik«.

Na ovaj dio lako mi je odgovoriti s velikim autoritetom kakav je Dr. I. Bujanović koji piše: »Ali po liturgiji rimske crkve broji se taj dan u svetkovine Marijine i zove se Purificatio a znači isto što i oblatio, kako spominje du Cange (in Glossario ad verbum: purificari) *Purificatio est oblatio, quae a mulieribus, quae post partum in* Ecclesia, purificantur, sacerdotibus offertur.« Bolje je da se taj dan uzme za svetkovinu bl. Dj. Marije, premda se čini da evanđelist Luka govori i o očišćenju Isusovu. Ali učeni bogoslovci koji dobro umiju čitati sv. Pismo opominju, da treba sve što se kaže za obrezanje, prije nego se spomenulo očišćenje, uzeti kao da je mimogredce samo rečeno i zato se zamjenica eius proteže na Mariju koja se spomenula u početku evanđeoskog izvještaja. Maria autem conservabat omnia verba haec in corde suo. Za radi toga kat. crkva kao vjerodostojna tumačiteljica sv. Pisma ovu svetkovinu zove Purificatio B. Mariae, Očišćenje M. i u evanđelju u kojemu se kod svete mise na taj dan mjesto eius, čita Mariae. »Postquam impleti, sunt dies Purgationis Mariae secundum legem Moysis«.

Samo je liturgički karakter ove svetkovine vodio crkvu da promijeni riječ sv. Pisma eius u riječ Mariae u misalu. Između liturgiste i dogmatičara prvo mjesto zapada dogmatičara, a ne liturgistu. Time što je u god. 1922. proširio svoje gledište da je 2. II. ne samo Marijin, nego i Gospodnji blagdan, nije promijenio svojega bivšega mišljenja od godine 1889. Time je još jače utvrđena naša teza, koja je prava nauka rimske liturgije.

IV. Prva molitva kod blagoslova svijeća. Svih molitava imade pet, ali je za nas od najveće važnosti samo prva. U njoj sazivamo G. Boga, Bl. Dj. Mariju i sve Svete. Vadimo riječi: »D. s., humiliter deprecamur, has candelas per invocationem tui sancti nominis, et per intercessionem beatae Mariae, semper Virginis cuius hodie festa celebrantur et per preces omnium sanctorum tuorum benedicere et sanctificare digneris.« Iz ovih se jasnih riječi, da jasnije već ne mogu biti, čita, da se ova molitva odnosi specialissime na B. D. M. Riječ Marija, izraz hodie kažu da je cjelokupni dio 2. II. dan Marijin. Prva molitva na prvome mjestu u formularu rimske liturgije 2. II. dirigira svakomu zaključak: Ovo je dan Marijin. Iz riječi cuius hodie festa celebrantur očevidno slijedi da je B. D. M. središte današnjega blagdana, na koji se ima sve ostalo svesti. Liturgijski umetak u molitvi: cuius hodie festa celebrantur isključuje svaku dvojbu o današnjoj svetkovini posvećenoj B. D. M. Ujedno iz ovoga slijedi da je bilo katoličkoj crkvi mnogo do toga da se ovako jasno o svetkovini današnjega dana izrazi.

Preko onoga, što je napisao g. K. u »Istini« (od 1. III. 1936. br. 10) prelazim. Više mi se osvrnuti na tumačenje g. F. o riječi festa. On pod riječju festa razumijeva »prikazanje i sretenje«. Dodaje da je B. D. M. imala u hramu onaj udio s Gospodinom kao i u drugim zgodama njegova djetinjstva.

Krivo. Kada je crkva sastavljala u prošla vremena razne molitve činila je, kako čini i sada. Sve izrazuje jasno i izrično. Kada se u molitvi spominje papa, ne spominje se biskup; kada je spomen za biskupa — nije za svećenika; kad je za svećenika — nije za puk; kad je za puk — nije pro vivis et defunctis, a kada je pro vivis et defunctis onda je za sve žive i mrtve u općinstvu svetih. Jasno je. U tim molitvama ima se čitati ono, što je napisano. Ima se razumjeti ono, što je u skladu s naukom katoličke crkve. Prikazanje i sretenje Isusovo ima se posmatrati uključivim predmetom u osobi Marijinoj, obzirom na ovu molitvu. Kada bi se ovi pojmovi uzimali kao posebni tada bi se to posebnim riječima u molitvi imalo i izraziti; ako se to ne izražuje tada se nema takovim pojmovima niti priznati jedna posebnost iz koje se smije stvarati zaključak. Iz toga slijedi da se nipošto i na nikakav način ne može zaključiti, da je po tumačenju ove molitve rimska liturgija na krivom putu, koja određuje, da je blagdan 2. II. blagdan M. Ovo ćemo rasvijetliti jednom malom digresijom. Kada papa ili biskup nalaže svojim vjernicima, da mole po njihovoj nakani, tada se ima moliti samo po njihovoj

nakani.U tu njihovu nakanu ne smije nitko stavljati svoju posebnu nakanu, ne smije miješati svojih posebnih nakana s nakanama svojih poglavara. Dotični može k njihovim nakanama samo dodati svoju nakanu, ali posebice. Kad je nama biskup naredio da molimo u misama pro quacumque necessitate, tada nam je misliti samo na biskupovu nakanu i na sve one nužde na koje je biskup mislio. Naše se nužde ne smiju uklapati ili uvrštavati u nužde o kojima je biskup mislio, kad je takovu molitvu naredio. Kud i kamo manje smijemo iz toga izvađati kakove posebne zaključke. Jednako je s ovom prvom molitvom, o kojoj se vodi polemika.

Pogotovo odbijam navod g. F. kao i g. K., da je B. D. M. u ovome momentu u hramu imala onakovu ulogu, kakvu je imala u drugim zgodama iz djetinjstva Isusova. Valjda se ne može prispodobiti ovaj udio onome udjelu Marijinu, kada ga je našla u hramu? Valjda se ne može izjednačiti ovaj udio Marijin prema Isusu onomu udjelu Marijinu kakav je bio na piru u K. Galilejskoj?

Navest ćemo riječi jednoga sveca, da čujemo njega, kako tumači Marijina festa od 2. II. Taj se svetac zove sveti Ildefonzo, biskup u Toledu (658—667). Odrekao se biskupije, te je živio, pišući djela o B. D. M., do godine 717. Poznat je kao laudator devotissimus B. D. M. (Vascotti Hist. Eccl. 236). Pripovijeda, da su Rimljani kao pogani ovoga mjeseca u velikom sjaju prikazivali svojim bogovima žrtve, pogotovo bogu Februusu. Otuda ime ovoga mjeseca februar, a februare znači čistiti. Taj su rimski poganski običaj kršćani prvih vijekova pretočili i okrenuli u kršćanski religiozni obred skopčan s blagoslovom svijeća i svečanim ophodom. Doslovno: Quam lustrandi consuetudinem congrue et religiose christiana mutavit religio, quam eodem mense, hoc est, hodierna die in honorem sanctae Dei genitricis et perpetuae Virginis Mariae non solum clerus, sed et omnis plebs ecclesiarum loca cum cereis et diversis hymnis lustrantibus circumeunt. (v. N. Nilles. S. I. Kalendar I. 93).

Pogledaj prvu molitvu. Tamo je riječ hodie. Tu riječ hodie nalazimo u opisu sv. Ildefonza s proširenom riječju hodierna die, koji se odnosi na B. D. M. Sav kler i sav puk čini na današnji dan ophod sa zapaljenim svijećama uz pjevanje raznih sjajnih slavospjeva. Da se ova festa odnose posebice na prikazanje i sretenje sigurno bi ih sv. Ildefonz spomenuo. Ali o posebnosti nema govora, već se može razumijevati samo o njihovoj uključivosti u svetkovinu same osobe B. D. M. Na divan način pretstavlja tu misao sjajna slika: Stella maris u molitveniku Srce Isusovo (god. 1932. izd. 6., str. 133), sa jednim velikim kolobarom sunca oko B. D. M. i maloga Isusa. Ne dijele se ta dva visoka lica nego se ujedinjuju slavom Marijinom, koja je vanredna upravo zato, jer je bila dostojna nositi i držati Sina Božjega. Isusa Krista. Pada mi na pamet iz rimske povjesti slika Kornelije iz II. v. prije Krista, matere braće Graha, Tiberija i Gaja. Kad su jednom bogate prijateljice željele vidjeti njezin ures pokaza im svoju djecu, koja se upravo vraćahu iz škole

kući, pa im reče: Evo, to vam je moj ures. (Dr. P. Tomić: Povj. rimska II. 6). U slavi se velike matere Kornelije tacite uključuje slava njezinih sinova. Velika je sloboda umjetnika u slikanju. Slobodno mi je kazati, da bi ih onaj umjetnik najljepše stavio na platno koji bi pred sobom imao uzorak slike Majke i Sinka iz molitvenika: Srce Isusovo.

Marijina se festa odnose, doslovno čitajući i govoreći, na ophod uz blagoslovljene svijeće i na misu toga dana (v. Kat. List od 15. X. 1936. br. 42, str. 529) koje urbi et orbi putem evanđelja prikazuje rimska liturgija in honorem B. M. V.

S ovom protumačenom molitvom spojit ćemo iz 3. t. rubrike novoga reformiranoga misala iz 4. t., na koje se pozivlje g. F. Doslovno: Prema toj su rubrici na taj blagdan zabranjene votivne mise Gospodinove; ako bi na pr. Svijećnica pala u prvi petak u mjesecu, ne smije se vršiti misa presv. Sr. Isusova (dobro je op. m.) već se mora uzeti dnevna misa (t. j. o Svijećnici ili de Purificatione op. m.). Prema tome i današnja rimska liturgija priznaje ovoj svetkovini karakter Gospodnjega blagdana. Zaključak sasma pogrešan. Gornje obje premise jesu samo Marijanske, pa bi logično morao slijediti zaključak Marijanski t. j. prema tomu i današnja rimska liturgija priznaje ovoj svetkovini karakter Marijinoga blagdana. Samo je ovakovo rezoniranje u duhu nadodane misne crljenice u rimskoj liturgiji; ovako se ima shvaćati nova crljenica: hodie prohibetur quaelibet misa votiva, etiam solemnis de Christo Domino.

V. U diskvalifikovanomu materijalu g.g. proti svetkovini Očišćenja M. na 2. II. u duhu široke rimske liturgije zapaža se jedna interesantnost. Oni su brisali iz 2 veljače rimskoga kalendara Purifikaciju M., ali su je priključili k Božićnomu vijencu blagdana.

G. K. veli (br. 10 »Istine« od 1. III. 1936.): Svijećnica je dio Božićnoga vremena. G. F. je malo tjeskobniji. Spominje više oznaka o 2. II., s kojih se mora ipak ustupiti mjesta Svijećnici. Tako: sva su tri navoda opravdana — ali tek sekundarno — u istinu — ništa ne smeta — doduše, te zaključuje da je blagdan Očišćenja B. D. M. završetak božićnoga vremena (348), finale Božića (350). Kao što je u starini jedini i najveći blagdan Uskrsnuća, [Svakoga će malo začuditi, što g. F. počinje svoj sastavak i u njemu naglasuje, da je Uskrsnuće u starini j e d i n i[3] blagdan a da u Božiću, kao o blagdanu u sebi — stvarno p r v o m u, niti jedne riječi. Zašto je taj naš liturgista tako tajinstven ili možda nespretan? Zašto nije spomenuo uzroka svetkovanju Uskrsa, a ne Božića, koji je iza Božića na drugom mjestu? Dužnost je liturgičara kao povjesničara da se ukopa u vremenske prilike prvih vijekova, o kojima govore konferencije između sv. Polikarpa i pape Aniceta u Rimu g. 158, op. m.],

[3] Ni ovo nije istina. Zar se nije spomen muke i smrti Isusove slavio u srijedu i petak?

imao završetak blagdanom i osminom duhova, tako je Božić trebao da ima svoj finale, a taj je Svijećnica. — Dobro bi bilo, da je spomenuo uz svršetak Božića, Uskrsa i završetak Duhovskoga blagdana. Valjda ga je nešto smetalo, zašto ga nije uvrstio.

S v e j e k r i v o. Sve je osnovano na krivim temeljima. S v e puko samovoljno natezanje velikih događaja za svoju krivu tezu koju osniva na slijedu događaja. Svaki događaj ima svoju prošlost, ima svoj uzrok i po njemu se mora stvarati zaključak. Po logičnome vezu konstruiraju se događaji sa zaključcima, a nipošto po mehaničkome ili kroničkomu slijedu.

Božićni ciklus u širem smislu riječi počinje s prvom nedjeljom adventa, i svršava sa šestom nedjeljom po Bogojavljenju prije septuagesime; u užem smislu počinje Božićno doba s Badnjakom, a svršava sa osminom Bogojavljenja. Takav je ciklus Božićni širi i uži sa svojim počecima i svršecima. On ne ide dalje preko svoje međe, preko svoje kružnice. Rimska liturgija sa svojim crljenicama o misi de Beata naglasuje sama, kamo se mora uvrstiti purificatio. Čitaj: A nativitate Domini usque ad Purificationem: prvoga dana svršetak — početak drugoga dana: a purificatione usque ad Pascha.

Svijećnica je vezana s Božićem samo na temelju staroga Mojsijeva zakona od 40 dana. Taj stari Mojsijev zakon od 40 dana jest temelj određenju dana za blagdan Očišćenja. V zakone seni i pisaniji obraz vidim, vjerniji, svak mužeski pol i t. d. pjeva na današnji dan istočna crkva. A taj je zakon — stari Mojsijev zakon o 40 dnevnom prikazanju muškoga djeteta iza porođenja. Dobu očišćenja za 40 dana s liturgijskog stanovišta određuje samo rimska liturgija koja se ravna prema određenju dana samoga Uskrsa. Ovo je glavno što se mora imati u pameti kod određenja dana za Očišćenje ili Svijećnicu. Iz ovoga se vidi da Svijećnica pada jedanput u sferu božićnu, drugi puta u sferu uskrsnu, kao što smo to doživjeli ove godine. Septuagesima je došla na 24. I., a Očišćenje Marijino 2. II. Po tom je Očišćenje spalo u uskrsno doba koje počinje sa septuagezimom. Kako bi se moglo reći da se završetak božićnoga vremena slavi u korizmeno, ili po sadašnju govoreći predkorizmeno vrijeme?

Već rubrika u misi 2. II. iza graduala: Post septuagesimam omissis Aleluja svakome veli da Purificatio M. ne mora uvijek pasti u božićno vrijeme, nego i u uskrsno. Svaki je svećenik dužan rubrike pojedinoga dana, osobito ovakvoga, pročitati i razumjeti. Najprije razumjeti onda pisati. Prema nazorima K. i F. mogao bi ostati Božić bez svoga završetka ako dođe Purificatio u korizmeni dio uskrsnoga vremena. Postoji li ova mogućnost? Ne postoji. Božić imao svoj svršetak širi i uži kako smo rekli, a Svijećnica nije niti završetak niti finale božićnoga vremena već posve zaseban i samostalan blagdan.

Nuzgredno spominjemo da se i o uskrsnoj dobi dade govoriti u širem i užem smislu. U širem smislu počinje uskrsno doba od sedamdesetnice do 6 nedjelje po Uskrsu. U užem smislu od samoga Uskrsa do bijele nedjelje (uskrsna osmina). Jednako se mora zaključiti i o duhovskim blagdanima. U užem smislu Duhovi počinju s Duhovima i svršavaju s osminom duhovskom. U širem smislu od Duhova do zadnje nedjelje duhovske, isključiv nedjelju adventa. G. F. nije uz završetke Božića i Uskrsa spomenuo i duhovski završetak, da izbjegne kliještima. Prva nedjelja ne može služiti za završetak duhovskog, a ujedno za početak božićnjega vremena. To može tako tumačiti jedan laik, ali ne ekspert liturgije. Uskrsno se vrijeme temelji na boravku Isusovom iza uskrsnuća od 40 dana, a duhovsko se vrijeme temelji na dolasku Duha Svetoga poslije Uzašašća Kristova od 10 dana. Nevaljana je logika: Post hoc, ergo propter hoc, nego propter hoc jest post hoc, kako to razložismo. Julijanci iz grčke škole moraju razlikovati površje površine od jezgre umovanja, da izbjegnu opravdanim prigovorima.

VI. Svijećnica kao riječ i kao blagdan. Otkuda riječ Svijećnica? G. Irmos veli: »Isto onako kako je hrvatski narod nazvao Čistu srijedu »Pepelnica« jer se taj dan blagosliva pepeo; kako je nedjelju pred Uskrs nazvao Cvjetnica jer se taj dan blagoslivaju grane i cvijeće, tako je i ovaj dan nazvao Svijećnica jer se blagoslivlju svijeće. A svijeća je simbol Krista, a ne Marije!« (»Istina« br. 10, 1. III.). G. Dvažd veli: »Hrvatski je naziv Svjećnica samo prema duhu hrvatskoga jezika lijepi prevod tal. odnosno talijsko-romanske riječi candelora (kao da imade talijansko-germanski i talijansko-slavenski jezik), pod tom se riječi razumijeva procesija i misa sa svijećama«. (B. S. g. 1936., str. 351).

Dr. I. Bujanović nije složan s nazorima razlagača kakvih je bilo i u njegovo vrijeme. Veli ovako: »Svijetlo kao simbolički znak ne pokazuje samo na Krista, »Svijetlo svijeta« nego se lijepo može prenijeti i na Mariju koja od »Sunca« (Isusa) obasjana svijetli poput sjajnoga mjeseca u noćnoj pomrčini. (K. L. g. 1914. str. 55). Ja sam u K. L. br. 42 1936. pisao: »Ta Bogorodica Marija kao Svijećnica (stari hrv. historički naziv), postavši takovom utjelovljenjem Sina Božjega unosi u hram novo svijetlo koje je od nje primilo čovječansku narav. To novo svijetlo jest Sol salutis generis humani — Isus Krist«. Prva dvojica imaju potpuno krivo, treći nije dokrajčio što je počeo, a potpisani će pak ono dovršiti o čemu je nastala debata. Dužnost nam je rastumačiti samu riječ: Svijećnica, njezinu etimološku osnovu, da dođemo do njezinoga bezuvjetno pravoga liturgijskoga znamenovanja na 2. II. Sv. Augustin veli: »Nijedan čovjek ne može ljubiti ni jednu riječ ako je ne zna prije«. (Strohal: Cvet vsake mudrosti str. 12). Analizirajmo riječ Svijećnica.

Bl. Dj. M. drži Isusa u naručju. Tako ga nosi u hram. U hramu ga tako drži. Predaje ga svećeniku, da on svrši s njime svoj obred. Bl. Dj. M. drži Isusa koji je od nje primio čovječansku narav. Ta

se čovječanska narav u Isusu prestavlja liturgički svijećom, te se po tom uzimlje da je sam Isus simbolički pretstavljen svijećom. Isus svijeća. Na čemu se drži svijeća? Predmet na kome se drži svijeća zove se svijećnjak, ako se odnosi na verbum maskulinum, zove se svijećnica, ako se odnosi na verbum femininum. Nekoliko primjera: Kažemo: Hodočasnik — hodočasnica; savjetnik — savjetnica; vijećnik — vijećnica; svijećnik — svijećnica. To je u ovome događaju Marija koja drži Isusa, koja nosi Isusa koji je nova svijeća sa novom svjetlošću, te ju je u pravomu velikomu duhovnomu i prenesenomu znamenovanju hrvatski narod prozvao: Marijom svijećnicom, ili skraćeno »Svijećnicom«.

To je liturgično tumačenje u duhu sadanjega hrvatskoga jezika, koje se skroz podudara sa starohrvatskim jezikom u glagoljskom misalu. Na strani 17. »misi općeje« jest misa: općeje naučitelj »po sredi« (in medio). Evanđelje je sv. Mateja poglavlje 5. tu se čita: »Ni užigajut svetilnika i postavljajut jego pod spudom, no na Svijećnici (svjetjeti Miklošić: Lexicon 153), da svetit svim iže u hraminu sut. Dr. Fran Zagoda sveučilišni profesor N. Z. prevodi ovako to mjesto iz sv. pisma: »Niti se upali svijeća i stavlja pod vagan, nego na svijećnjak da svijetli svima koji su u kući«. Tako prevodi riječ candelabrum sa riječju svijećnjak, premda je dobra hrvatska riječ svijećnjak ili svijetnjak ali je najbolja riječ svijećnik. (koju spominje Žepić: Riječnik na str. 152) odnosno svijećnica.[4] Naša svijećnica jest B. Dj. M. Od naše svijećnice bl. Dj. M. primio je Isus Krist čovječansku narav. Sin Božji kao veliko novo svijetlo morao se poslužiti takovom osobom koja njemu najviše odgovara. To je Marija - svijećnica. Prema svjetlu traži se svijećnica - Marija, o kojoj pjeva sv. kat. crkva:

»Od sunca si svjetlija
A od zvjezda sjajnija...«

Doista se imamo diviti hrvatskome umu, koji je tako lijepo ime dao blaženoj Djevici Mariji od Očišćenja. Tako je nazivlju svi kalendari. Na pr.: kal. Danica, Srca Isusova, dalje Kniewald - misal, v. Vlašićev hrvatski bogoslužbenik, v. Pajić — crkveni obredi, v. Štiglić — P. B. sv. 1. Iz ovoga slijedi da ne stoji mišljenje g. K. koji naopako zaključuje. Zato što je zasjala nova svjetlost s Marijom i Isusom u hramu na 2. II., zato se na taj dan blagoslivaju svijeće. Zato što je Marija svijećnica Isusova, zato se taj blagdan zove Marija - svijećnica, ili »Svijećnica«. Nipošto radi blagoslova svijeća. Svetkovine Marijine koje se danas u crkvi slave, poglavito se dijele u one, koje su u savezu s tajnom utjelovljenja ili otkupljenja; zatim su one kojima su povod događaji u mjestima u kojima je bl. Dj. M. osobitim načinom svoj moćni zagovor pokazala i u kršćanskome svijetu utvrdila, uči Dr. I. Bujanović. (vidi Kat. List

[4] Naše stare hrvatske glagoljice.

g. 1913. str. 309.) U prvu vrst svetkovina spadaju blagdani Marijini od 2. II.; 25. III. i 8. IX.; u drugu vrst silni broj Marijinih svetkovina pod raznim imenima kao Karmelica, Snježna Gospa, Majka Božja bistrička, Majka Božja trsatska, lurdska Gospa, M. B. Čenstohovska, Guadalupska, Krasnarska i t. d.

Svagdje je posebni razlog marijanskomu nazivlju i nipošto se ne mogu sva svrstati pod jednu regulu. Na pr.: Nigdje se na 5. VIII. ne blagoslivlje snijeg pa ipak se zove bl. Dj. M. od snijega u direktoru što mi Hrvati pohrvaćujemo: Snježna Gospa ili Snježnica.

A zašto? Čitaj povijest toga događaja na 5. VIII. u životu svetih. Tako je i kod drugih svetkovina. Svagdje drugi razlozi, a svi se svode na B. D. M. Rimljanin ponosito deklamuje: In Tiberim defluit Orontes i postaju jedno. Hrvat razborito zboruje: s Marijom se ujedinjuje Svijećnica i ostaje uvijek jedna Blažena Djevica Marija.

Dalje. G. F. piše, da je hrvastka riječ svijećnica prijevod talijanske riječi Candelore. Neka se tumači riječ candelora kakogod se hoće, budi etimološki, budi liturgički, nikako joj se ne može dati takove analize kakovu uključuje u sebi riječ Svijećnica. Hrvatska riječ Svijećnica nije nikakav prevod talijanske candelore, već je samostalna, samorodna riječ hrvatskoga genija.

Napominje g. F. da njemački narod imade za svetkovinu 2. II. u smislu procesije i mise sa svijećama izraz svetkovine sa Lichtmesse. Niti ovo nije istina. Nikako Lichtmesse nego Mariä Lichtmesse. Ispušta samovoljno g. F. baš ono što je u ovome času i slovu najvažnije. Kada nas je g. F. na ovaj važni ispravak naveo, neka nam bude slobodno, da u pogledu 2. II. citiramo izražaj duha njemačke katoličke liturgije: Die Anschauung des deutschen Volkes betrachtet das Fest, wie seine Bezeichnungen es erweisen, als Marienfest. (Cit. leksikon 815. Jednako će biti i s engleskim nazivom candlemas, jer je i tu ispustio riječ Marija). Ono što je označio katolički njemački duh o svetkovini na 2. II., to je mnogo ljepše izrazio katolički hrvatski duh nazvavši Mariju jednom ali jezgrovitom riječju: Svijećnicom.

Time sam potpuno dokazao neispravnost mišljenja obojice gg.

VII. Sada dolazimo do crkvenoga sudišta o Svijećnici.

G. F. piše: »Riječ »Svijećnica« nipošto ne označuje Majke Božje; pod tim se imenom ne misli na bl. Dj. M., kad bi to držao, jer nije neprevarljiv, bio bi na krivom putu u protimbi s vjerovanjem i s liturgijom u kojoj se ističe »lumen ad revelationem gentium« svijetlo da rasvijetli narode prema proročanskim riječima starca Simeona; a to nije bl. Dj. M., već njezino Božansko Dješce Isus Krist.« Iz 5 t.

Uslijed svega što sam naveo, nipošto me ne može tangirati ovo zaključivanje g. F. Tu ima tvrdnja bez dokaza, tu ima čitulja s visokoga, tu imade teškoga sumnjičenja o vjerovanju potpisanoga.

Za podlogu mu služi riječ starca Simeona koju je rekao Isusu Kristu: »Lumen ad revelationem gentium«, to jest Isus je svijetlo da rasvijetli neznabošce, i stoga je zaključio, da iz tih riječi slijedi Isus Krist - Svijećnica, a ne Marija - Svijećnica. Nikada i nikako se ne može ni etimološki ni liturgički izvesti riječ Svijećnica iz lumen ad revelationem gentium. Ovim se riječima dokazuje jedino mesijanstvo Kristovo, koje u ovu debatu nikako ne spada. Za sada moram natiho reći, da su multifaria lumina in ecclesia. Jedan upit: Zašto je dr. J. Rogač, duhovnik Ljubljanske škofije napisao u: »Življenje svetnikov in svetnic Božjih« (1906.) riječi: A Marija je luč v razsvetlenje poganom (str. 195)? Kada pročitate Rogačevo razmatranje, tada ćete morati doći do zaključka da uz Lumen Christi živi i Lumen Mariae. U njihovim su sjenama i lumina apostolorum i lumina sanctorum koja nikako ne dolaze u sukob s Lumenom starca proroka sv. Simeona, nego se najsavršenije popunjuju. A *lumina sacerdotum — lumina hominum et mulierum in* actione catholica? Multifaria lumina...

Kad je govor o Svijećnici s kojom je tijesno skopčan ophod sa svijećama, tada je red o njima nešto reći, da se udovolji i 5. t.

VIII. Kada je nastao ophod? Na to ne odgovaraju gg. Morali bi. Iz staroga je zavjeta prešao ophod u novi zavjet. Ima ophoda koji se vrše bez svijeća i sa svijećama. Ovaj ophod na 2. II. je sa svijećama. Po jednoj jakoj sentenciji u crkvi (Dr. I. B. Mar. 110) postojao je oduvijek običaj, da se sve ono blagoslivlje što rabi za bogoslužje, dakle su se i svijeće, čim je njihova uporaba iz staroga prešla u novi zavjet, blagoslivljale. Sada nastaje pitanje: kada je nastao ophod na 2. II., a kada blagoslov svijeća na 2. II.? Nema sumnje da je to nastalo u isto vrijeme. To isto vrijeme po mišljenju gg. K. F. jest X. vijek. Oni to izričito vele o blagoslovu svijeća na taj dan, dok o postanku same procesije ne vele ništa. Nu mislim, da će i oni pristati uz logiku da su ophodi i blagoslovi svijeća nastali u isto vrijeme. (Ako li ne stoje na ovoj bazi, neka se tada precizno izjave.) Tada im kažem da im je ta doba X. vijeka o uvođenju ophoda i blagoslova sasma kriva. Neistinita je. Dr. I. B. u Kat. L. g. 1914. str. 54 kaže: »U polovici V. vijeka uveo se na dan svetkovine ophod sa svijećama«. — Jesu li te svijeće bile blagoslovljene? Svakako, jer rabe u jednoj bogoslužnoj funkciji. Osim ovoga principijelnoga umovanja imamo kod Noldina ove riječi 2. II.: Sub annum 450 autem frequentatam hodie, in Palaestina saltem, hipapantem fuisse, adhibito etiam cereorum ritu —«.

Ova riječ »ritus« svakako pretpostavlja blagoslov svijeća na 2. II. Da toga nije bilo ne bi ga pisac ni spomenuo. »Adhibito etiam cereorum ritu« veli Noldin u kalendaru na str. 92. Peti vijek Noldinov i peti v. Bujanovićev, a gg. K. i F. 10. vijek! Pet vjekova je razlike.

IX. Smatram dužnošću, da se osvrnem na ironične ispade gg. K. i F., o hrvatskome geniju. Kada sam napisao mali osvrt

o Svijećnici u »Istini« od 16. II. 1936. br. 8, tada sam članak zaključio: »Želim nešto istaknuti prije nego svršim. U ovoj sam raspravi spomenuo da je naš narod osebujan, originalan u oznakama blagdana, koji pada na 2. II., kako to razložih. S te strane bila bi zanimiva komparativna studija raznih dana i blagdana u katoličkoj crkvi kod ostalih naroda. Samo nešto. Njemački Kristfest, francuski Noël niti izdaleka nisu tako jaki i jezgroviti kao hrvatski Božić sa hrvatskim Badnjakom. Da živi hrvatski genij!« Ove riječi odnosile su se na narodna imena i narodne oznake o blagdanima hrvatskoga naroda. Čudi me da su se tim povodom dotična gg. našla ponukanima ili prisiljenim da se obore na hrvatski genij. Valjda ih nešto peče. Znade se, što. G. K. veli: »Krivopoučeni hrvatski genij jest u ovoj stvari (o blagdanu 2. II.) u zabludi«. On je mogao pustiti na miru hrvatski genij i nastojati, da dođe s njime u sklad a ne u protivnost. Naši pradjedovi, duhovni i svjetovni, nisu bili u zabludi kada su 2. II. slavili blagdan Majke B. - Svijećnice po rimskoj liturgiji. G. K. nastavlja: »Treba ga poučiti (t. j. »hrvastki genij«) i zato je sasvim umjesno i točno na osnovu čisto naučnog proučavanja stvari napisano, da je Svijećnica blagdan Gospodnji, a ne Marijin«. Hrvatski je genij dobro poučen i odbija od sebe krive pojmove, koje mu naturavaju samozvani propovjednici »čisto naučnog proučavanja stvari«. Krivi naučitelji neka sami sebe najprije pouče o blagdanu 2. II., o Svijećnici, o blagdanima Gospodnjima, o blagdanima Marijinim, o rimskoj, i o grčkoj liturgiji, pa ćemo tek onda dalje nastaviti naše brazde. Sv. Jeronim piše drugu Pamakiju: »Vidim, da si zaljubljen u božanstvenu nauku (t. j. u knjige Sv. Pisma) i da se ne gradiš učiteljem onoga, što ne znaš, kao što neki nesmotreno čine; već da se prije učiš, čemu ti je učiti druge.« (O. I. Marković: izabrane poslanice sv. Jeronima. Sv. II. posl. 38 str. 57.) . . .

G. F. osvrnuo se također na moj svršetak »maloga osvrta« riječima: »Ta riječ (to je Svijećnica) hrv. genija — ako nije možda posuđena u nepovrat — potvrđuje tezu da su Hrvati primili kršćanstvo sa zapada iz Rima, gdje je u doba njihovoga pokrštenja postojao blagdan Očišćenja Marijina« (A ne više Hipapante — Sretenje) i to zajedno s blagoslovom svijeća dakle u VIII. ili IX. vijeku. Kako je ovamo došao g. F. s pokrštenjem Hrvata, doista je admirabile! O tome nije bilo nigdje ni spomena. Pokrštenje Hrvata spada na jednu posebnu studiju. Crkvena liturgija toga vremena traži posebne autoritete na povjesno liturgijskom polju. Iz cijele ove rasprave slijedi sasvim sigurno i nesumnjivo, da je blagdan Očišćenja Marijina uveden u hrvatski narod zajedno s kršćanstvom iz zapadne liturgije. Na toj osnovi počiva sva ova rasprava. Dodati mi je, da se u ovoj točci gg. K. i F. ne slažu. G. K. veli, da je Hipapante postojao na zapadu u IX., X., XI. i XII. st. pozivajući se na sakramentare i misale tih vjekova. G. F. nasuprot tvrdi, da u to vrijeme na zapadu više nema Hipapantea. Molim obojicu, da se otsada kao do-

sada ne igraju sa stoljećima poput djece sa šibicama. Razložiti stvari s podacima — dužnost je pisca, a ne onako čisto autoritativno bez dokaza, da ne možeš nikako saznati na čemu se što osniva. K ovoj molbi prilažem drugu, koju upravljam samo na gospodina F. Molim vas rastumačite u javnosti svoju izreku o Svijećnici: ako nije možda posuđena u nepovrat. Teško je tumačiti nejasnosti što ih piše čovjek bez razloženja. Ja je tumačiti ne ću. Ako bih je tumačio, zlo bi po vas ispalo. (Malo da ne zaboravih i ovu. On piše: Ne može se jedan narod nad drugim u tom stvaranju imena i riječi uzivisivati kao nešto posebnoga već se mora poštivati. Što je ovo?) Radije je rastumačite vi, kao pravi autentični tumačitelj svoje riječi. Obojica su morali dokazati: ne stoji, da je izraz hrvatski bolji i jezgrovitiji nego Christfest ili Noël. To su oni trebali dokazati, a onda se oboriti makar i s najljućim sarkazmom na potpisanoga. Najprije treba preći Rubikon pa onda piši, što hoćeš. Kod onoga što sam pisao kod toga ostajem i sada. Nemam što oduzeti, jer protivnici ništa ne pobiše. Nemam što ni dodati, jer je rečeno što se imalo reći.

Nešto je drugo, što je spojeno s ovim predmetom. Ja sam u zaglavku maloga osvrta spomenuo hrvatsku riječ Božić kao osobito lijep naziv povodom riječi Svijećnica, toga svijetloga naziva B. D. M. Osim toga imena što ga imade Svijećnica postoji i ime Iskrenica. Iskrenica nije naziv koji se odnosi na svetkovinu 2. II. B. D. M. kao Svijećnica. Iskrenica ne označuje nikakova praznovjernoga blagdana, kako hoće g. F. Iskrenica jest geoastronomska riječ, koja označuje položaj zemlje prema suncu u veljači. Znano je, da je sunce izvor topline i plodnosti zemaljske. Zemlja se zimi tako ohladi uslijed njezinoga položaja prema suncu, da mi to jedva podnašamo. Ložimo peći. Zemlja se smrzava. Leda na sve strane. Jedva čekamo da mine to vrijeme, koje će nastati nanovo okretanjem zemlje oko sunca, da počne rasti onaj kut, pod kojim je sunčana zraka padala 21. prosinca, to jest kut od 20½ stupnja. Uslijed okretanja zemlje oko sunca taj će kut rasti, dosegnut će početkom veljače veličinu od 32 stupnja. Sunce, koje je počelo novom snagom grijati zemlju nakon revolucije, još je slabe jakosti. Jednaka je toplini jedne sunčane iskre. Od te sunčane iskre stvorio je hrvatski narod riječ Iskrenicu, koja pada u isto vrijeme kao i Svijećnica. Svijećnica je crkveni izraz hrvatskog naroda, dok je iskrenica narodno-prirodni izraz geoastronomskog značaja. Odnos između Svijećnice i Iskrenice jest samo prirodne naravi, osnovan na vremenskoj motivaciji. Uz riječ Iskrenica postoji hrvatska riječ Glavnjenica, koja se odnosi na datum 25. III. kada pada Blagovijest. Zemlja se okreće. Kut pod kojim sunčane zrake padaju na zemlju postaje veći. Od 32 stupnja na 2. II. do 25. III. dostigao je veličinu od 45 stupanja. Sunčana iskra od 2. II. razvila se je u sunčanu glavnju, od koje je hrvatski narod stvorio riječ: Glavnjenica. Kako Iskrenica tako ni Glavnjenica nemaju nikakvog vjerskog

sadržaja. To je naziv koji u sebi uključuje toplinu sunca prema zemlji. Ima se naglasiti, da su Iskrenica i Glavnjenica plod gospodarskog uma našeg hrvatskog naroda. Kad smo kod Blagovijesti moramo reći, da nije ni ta riječ jednostavni prijevod iz latinskoga — Annuntiatio B. M. V. Svetkovina se odnosi na blagu vijest koju je anđeo donio bl. Dj. M. Ona ju je svesrdno primila. Otada skraćena riječ Blagovijest od dulje riječi bl. Dj. M. od Blagovijesti. Hrvatski narod jest kratkoga govora, kratkih opisa, kratkih imena. Ne voli sastavljenih riječi. Svetkovinu od 8. VIII. porođenje bl. Dj. M. zove naš narod kratkim nazivom: Mala Gospoja; blagdan od 15. VIII. uznesenje Marijino na nebo zove naš narod: Velika Gospoja. (Kako zovu drugi narodi ove blagdane, dobro bi bilo znati. Zgodno bi poslužila komparativna nomenklatura na koju sam u početku ovih rasprava upozorio). Naš narod nije preveo ovih blagdana. Nije ni nazvao blagdan od 8. IX. Mala Marija, što bi se vrlo lako moglo uzeti. No iz velikoga počitanja prema bl. Dj. M. ne zove je Mala Marija nego Mala Gospoja, budući riječ Marija znači Gospa, Gospoja, Gospođa. Jednako se ima kazati o blagdanu Uznesenja B. D. M. na nebo na 15. VIII., kada je Mala Marija postala Velika Marija. Logika hrvatskog nazivlja bila je sebi dosljedna, kada je iz velikoga počitanja prema B. D. M. nazvala blagdan ne velikom Marijom nego V e l i k o m G o s p o j o m. Imao sam potpuno pravo kada sam kazao da je naš narod originalan, osebujan, i doista divan u stvaranju naziva, koja se odnose na njegove vjerske ideje. Svaka pomisao o ponizivanju drugoga naroda je isključena u vjerskim stvarima, koje stoje na katoličkim principima. Ali što je najbolje, najbolje je, bez ikakove uvrede. Da li je baš hrvatski narod bio najsretnije pameti kod stvaranja navedenih imena niti sam tvrdio — niti tvrdim, jer nisam bio u prilici da to ispitam. Ali kad bih kojom zgodom mogao sve te podatke sabrati i kad bih vidio da su hrvatski nazivi najbolji, onda ne bi smjelo biti nikoga koji bi mi to mogao uzeti za uvredu nego za pohvalu. Prvenstvo se ne dijeli na jednake dijelove. Prvenstvo spada prvenstveno samo prvenstvenomu.

Eto takav je historički i liturgički tesaurus sastavaka g.g. K. i F.

Članak g. F. u B. S. u br. 3 1936 jest bez svake stvarne podloge. Rubrike su rimske liturgije određene, da se drže, a ne da se narušavaju elementima iz tuđih liturgija. Služiti na liniji rimske liturgije, a propagirati putem štampe i govora grčku liturgiju u hrvatskom narodu jest protuliturgično i protupastoralno. Svaka ovakva stvar spada na samu vrhovnu vlast crkve. Dies festos — universae Ecclesiae communes, constituere, transferre, abolere, unius est supremae ecclesiasticae auctoritatis. (Can. 1244. § 1. cod.)

Deveti međunarodni filozofski [„Descartesov"] kongres.

Dr. Vilim Keilbach

Summarium. Kritisches Sammelreferat über die Arbeiten des neunten internationalen Kongresses für Philosophie zu Paris (31. Juli — 6. August 1937.). Einführend eine kurze Würdigung der Descartes'schen Jubiläumsschrift »Discours de la méthode«. Im übrigen werden folgende vier Hauptthemen unterschieden: Descartes-Studien, Philosophie und Wissenschaften, Transzendenzproblem, Existenz- und Wertphilosophie. Zu einzelnen Vorträgen wird kritisch Stellung genommen.

Upravo prije 300 godina izašla je u Leydenu u Nizozemskoj anonimna knjižica pod naslovom »Discours de la méthode«, knjižica koja je postala simbolom moderne filozofije. Ona ne radi o naročitim otkrićima u običnom smislu riječi, nego sistematski opravdava jedinstvenu metodu mišljenja te pokazuje put kojim treba poći pri istraživanju istine u znanostima — »pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences«, kako uostalom glasi već sam podnaslov knjižice. Ali mora se reći da je baš to bilo njeno veliko »otkriće«, za koje su doduše već znali i veliki mislioci humanizma i renesanse, ali koje u načelnom pogledu još nije bilo dovoljno ocijenjeno obzirom na svoju primjenljivost i na svoj zamašaj. Koje je bilo to »otkriće«? Matematičko-prirodoznanstvena metoda! Ona je tek u ovoj knjižici dobila onu sistematsku jasnoću i naučnu preporuku, koje su joj bile potrebne da si osigura opće simpatije i trajne uspjehe. Primjenom ove metode postizavali su se neprestano novi rezultati na najrazličnijim područjima prirodnih nauka. Ali je sudbonosno bilo što je René Descartes, pisac navedene anonimne knjižice, proglasio matematičko-prirodoznanstvenu metodu mjerilom i kriterijem sve stvarnosti. Ovom jedinstvenom metodom kao jedinim i isključivim pristupom k stvarnosti prejudicirao je već i smisao stvarnosti. Stvarnost je istovetna s matematičkim vrednotama, svagdje je matematička jasnoća i prozirnost mjerodavna kao zadnji kriterij, a ono što se ne može mjeriti to uopće nije ni realno. Ovakav se apriorizam morao knjižiti na račun same stvarnosti, jer je zapravo i značio sužavanje objektivnoga reda. Sve se to moralo ranije ili kasnije osvetiti. Ali bez obzira na to, Descartes je — izazivajući potpuni preokret u dotadašnjem filozofskom naziranju — stvorio novi tip mišljenja i time otpočeo novu eru filozofije. Njegovo je filozofsko značenje veliko, a njegova uspomena neprolazna.

Povodom tristogodišnjice Descartesove knjižice »Discours de la méthode« održan je u Parizu od 31 srpnja do 6 kolovoza ove godine deveti međunarodni filozofski kongres u spomen »oca no-

vije filozofije«, pa je po njemu i službeno nazvan Descartesov kongres. Rad toga kongresa bio je zamašan, a broj aktivnih učesnika razmjerno velik. Na programu šestdnevnog vijećanja bilo je preko 300 predavanja s najrazličnijih područja filozofije. Na plenarnim sjednicama prije podne bila su svaki dan po tri predavanja, dok je po podne radilo desetak sekcija. Razumljivo je, da je u tim okolnostima morala nastati prava trka od predavanja do predavanja, iz sekcije u sekciju, pri čemu se neugodno dojmilo što su neke predavaonice Sorbone vrlo male. Predavalo se na francuskom, njemačkom, engleskom i talijanskom jeziku. Sva su predavanja štampana u 12 svezaka s ukupno 2100 strana teksta, a naknadno će se izdati i zapisnici o toku pojedinih diskusija.

Prostor ne dopušta da iscrpno referiram o tako obilnoj građi kongresa, već mi nalaže da eklektički postupam. Ravnat ću se po trostrukom kriteriju uzimajući u obzir aktualnost problema, značenje i glas predavača te naše lokalno zanimanje za učesnike iz Jugoslavije.



Prva tematska grupa bavila se kartezijanizmom. Održano je preko 60 predavanja o temama oko Descartesove filozofije, i to o njenom općem značenju, o njenim metafizičkim problemima, o metodi kartezijanizma te konačno o povjesnom značenju Descartesa i njegovog sistema.

O temi »Le conflit de l'essence et de l'existence dans la philosophie cartésienne« predavao je J. Maritain (Pariz), poznati pobornik neoskolastičkog pokreta u Francuskoj. Kartezijska je misao, tako izvodi Maritain, metafizički uvjetovana »konfliktom esencije i egzistencije«, uslijed čega Descartesova filozofija nema pravog nutarnjeg jedinstva. Historijski je kartezijanizam reakcija na skolastičku filozofiju, koju bismo mogli nazvati esencijalno-egzistencijalnim poimanjem stvarnosti. Descartesova je filozofija esencijalistička. Sva je upravljena na esenciju kao »ideju-sliku«, a za »realnu esenciju« nema pravog opravdanja. A što je s redom egzistencije? Do njega bi se probijala jedna »voluntaristička« tendenca. To je prije svega slučaj u Descartesovu »cogito«, koji nije ni čin zaključivanja ni otkriće jedne esencije, već neposredno iskustvo egzistencije činom u kojem se misao podudara sa svojom vlastitom egzistencijom. Slično i Descartesov ontološki dokaz vodi konačno do egzistencije bez esencije. U svemu se zapaža konflikt esencije i egzistencije, a baš zbog njega mnogi se problemi u kartezijskoj filozofiji ne mogu skladno uravnotežiti.

Ch. Boyer (Rim), glavni sekretar drugog međunarodnog tomističkog kongresa, govorio je o temi »Le ‚Cogito' dans saint Augustin«. Dok je Pascal tvrdio da je sv. Augustin samo na brzu ruku i bez naročitih kritičkih refleksija zastupao Descartesov princip »Mislim, dakle postojim«, Boyer je baš naprotiv dokazao da je sv. Augustin ovim principom opravdavao osnovne istine svoga

sistema. Njim je svladao skepticizam, dokazao nematerijalnost duše i uzvinuo se do Boga. Sv. Augustin u ovom principu ne traži prvu istinu, nego njime pokazuje da uopće spoznajemo istinu. Njemu nadalje nije toliko stalo do toga da u ovom principu otkrije istinu svoje vlastite opstojnosti, koliko da njime opravda sigurnost o opstojnosti istine.

U svom predavanju »Der Gebrauch des Prinzipes ‚cogito ergo sum' in der Descartes'schen Philosophie« tumačio je J. Ebbinghaus (Rostock), sin poznatog psihologa H. Ebbinghausa († 1909), Descartesov osnovni princip u smislu analitičke evidencije. Riječ »ergo« u tom principu sadržajno nema nikakvog smisla, a i formalno samo smeta, kako je uostalom već Leibniz rekao i kako danas skoro svi drže. Doznali smo iz ovog predavanja samo to da Descartesov princip nije »circulus vitiosus«, ali se predavač uzdržao svakog suda o samoj pozitivnoj mogućnosti i vrijednosti tog principa kao temelja filozofije. — Pod naslovom »Le phénoménisme de Descartes« prikazao je Fr. Olgiati (Milano), poznat među ostalim po svojim djelima »Cartesio« (Milano 1933) i »La filosofia di Descartes« (Milano 1937), Descartesovu filozofiju kao jednu vrstu racionalističkog fenomenizma s novim poimanjem stvarnosti, ukoliko se naime ono što je jasno i razgovijetno po Descartesu podudara s ontološkom realnošću. Prema tome bi pogrešno bilo tumačiti ovu filozofiju kao sistem koji oscilira između nekog realizma i nekog idealizma. — A. Masnovo (Milano) pokazao je u svom predavanju »L' ascesa a Dio in R. Cartesio ed E. Kant«, kako je već u Descartesovu sistemu pripravljen Kantov apriori, ali je ujedno dokazao da je kartezijska pozicija neopravdana i protivurječna. — Najavljena su bila predavanja H. Eibla (Beč) o temi »Descartes und der scholastische Gedanke« i Alme Sodnik (Ljubljana) o temi »Der Begriff des Wollens in der Theorie der Erkenntnis bei Descartes und Spinoza«, ali su izostala. Od ostalih predavanja ove sekcije spominjem još ova: J. Beneš (Prag): »L'importance des ‚Méditations Métaphysiques' de Descartes au point de vue de sa méthode«; J. Chevalier (Grenoble), »L'unité de la philosophie de Descartes«; A. Gehlen (Leipzig), »Descartes im Urteil Schellings«. Posebni su nas referati upoznali s uplivom Descartesovih misli na filozofiju u Njemačkoj, Engleskoj, Mađarskoj i Čehoslovačkoj, te o današnjem stanju nauke oko ispitivanja kartezijanizma u Italiji i u Japanu.



Druga tematska grupa obuhvatila je pitanje o odnosu između filozofije i znanosti, i to naročito pod vidom filozofskog fundiranja znanosti, tako da su se najviše obrađivali logički i metodologički problemi. Kako sam već drugdje spomenuo, moglo se već na prošlogodišnjem tomističkom kongresu u Rimu primijetiti, da neki njemački i poljski krugovi veliku pažnju prikla-

njaju neopozitivistički nadahnutoj logistici, koja nastoji sve filozofiranje svesti na matematičku jasnoću i prozirnost. To su samo novi pristaše poznatog »Bečkog kruga« (neopozitivizma ili neoempirizma), koji zabacuje svaku metafiziku te nastoji neovisno o svakoj metafizici logički i spoznajnoteoretski opravdati znanosti. Po njemu su znanosti sistem iskustvenih spoznaja, a filozofija je samo formalno bistrenje pojmova logičkim raščlanjavanjem. U Parizu je govorio poznati pretstavnik neopozitivizma R. Carnap (Chicago) o temi »Einheit der Wissenschaft durch Einheit der Sprache«, a najavljeno je bilo i predavanje M. Schlicka (Beč), koji je još prije kongresa umro, o temi »L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle«. Više pitanja o logističkim »računima« obradila je njemačka skupina oko H. Scholza (Münster i. W.), bivšeg filozofa religije (poredi naročito njegovo djelo: Religionsphilosophie², Berlin 1922). Poslije Scholzovog predavanja »Die Sonderstellung der Logik-Kalküle im Bereich der elementaren logistischen Kalkülforschung« razvila se živa diskusija, ali nažalost samo među samim logističarima.

J. Fröbes (Bonn), nadaleko poznat po svom klasičnom priručniku eksperimentalne psihologije, predavao je o temi »Ist die Verwendung der logistischen Formeln in den Lehrbüchern der Logik zu empfehlen?« Po njegovu shvaćanju izvjesni elementi matematičke logike mogu doduše dobro poslužiti za tumačenje logičkih pojmova i sudova, pa donekle i za usavršavanje silogistike, ali uprkos tome ima puno razloga koji govore za to da se logika ne smije izjednačiti s matematičkim računskim procesima. — Spominjem još ova predavanja: C. G. Hempel (Bruxelles), »Ein System verallgemeinerter Negationen«; Fr. Orestano (Rim), »Nouvelles vues logiques«; P. Bernays (Zürich), »Thesen und Bemerkungen zu den philosophischen Fragen und zur Situation der logisch-mathematischen Grundlagenforschung«; A. Fraenkel (Jerusalem), »Discontinu et continu«; H. Reichenbach (Istanbul), »La philosophie scientifique: une esquisse de ses traits principaux«. Po svom sadržaju mogu se ovamo računati i predavanja oko problema uzročnosti i determinizma. Ističem ove teme: L. de Broglie (Pariz), »Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique«; M. de Broglie (Pariz), »Le rôle et la valeur de la théorie et de l'expérience dans les progrès de la physique actuelle«; M. Barzin (Bruxelles), »Probabilité et déterminisme«; Sir H. Samuel (London), »Analyse de l'indéterminisme«; H. Jordan (Utrecht), »Methode der Biologie und kausaler Determinismus«. U svim tim predavanjima obrađene su spomenute teme pretežno pod vidom njihovog odnosa prema pozitivnim prirodnim naukama, najviše obzirom na modernu fiziku i biologiju. Metafizički aspekt uzročnosti odn. determinizma ne dolazi toliko do izražaja.

*

U blizu 60 predavanja obrađivale su se različne teme oko problema transcendencije. Donekle je utješna činjenica da su ova pitanja opet zainteresirala filozofe najrazličnijeg smjera. Ipak treba žaliti što se nije dublje zahvatilo u ovu problematiku, o kojoj i u zadnje vrijeme postoji sva sila literature, sustavne i polemičke. Od predavača ove tematske grupe treba na prvom mjestu spomenuti istaknutog francuskog mislioca M. Blondela (Aix-en-Provence) s temom »Aspects actuels du problème de la transcendance«. Pojam transcendencije, tako je rekao Blondel, relativan je po svom običnom značenju, ali stvarno ipak označuje nešto apsolutno. Tko govori o transcendenciji, misli i na imanenciju, pa se obično čini da transcendencija označuje jedan viši red, o kojem s naše strane (imanencija!) nema nikakve pozitivne kontrole. Međutim, baš to je u pitanju. Teško je nutarnjom definicijom odrediti tačni smisao transcendencije, ma da u samoj našoj svijesti sa sigurnošću otkrivamo ne samo potrebu već i stvarno djelovanje nekog transcendentnog principa. Jer imanencija i relativnost nemaju nikakvog smisla, ako se ne odnose prema nekoj transcendentnosti i prema nekoj apsolutnosti. Transcendencija se oslanja na imanenciju, ali ujedno i prelazi preko njenih granica te joj daje i princip i konačnu čvrstoću. Da bi se opet transcendentno shvaćalo kao apsolutna neovisnost, upotrebljava se i riječ »nadnaravno« u naročitom racionalnom smislu. Ali jer bi to značilo da transcendentno sadržaje nešto što bitno prelazi naravnu sposobnost ograničenog duha i nenužnog bića, zato se taj pojam nije nikad mogao pravo udomaćiti u filozofiji. Međutim, tako nastavlja Blondel, racionalno priznanje transcendentnog Boga, koji je u isto vrijeme i princip i svrha sve stvarnosti, otvara duhovnim bićima neki smisao »beskrajnoga« te pobuđuje u njima želju — neodređenu doduše i nedjelotvornu, ali ipak realnu —, moglo bi se reći »hipotezu o eventualnim odnosima nenužnog bića prema suverenom savršenstvu« (Bogu). Evo, u tom bi se smislu mogla donekle razumjeti apsolutna transcendencija kao regulativni princip imanencije. Pozitivno je spoznatljiva, jer djeluje u nama; ali je ipak apsolutna, jer nije u svojoj opstojnosti uvjetovana našom imanencijom. — Blondelovo je predavanje bilo najposjećenije. Pošto se prijavio vrlo velik broj govornika, nastavljena je diskusija istoga dana po podne u većoj dvorani, a trajala je preko dva sata. U svojim zadnjim spisima Blondel se već sve više približio tradicionalnom realizmu. Ali njegovi pojmovi transcendencije i nadnaravi još ni danas nisu dovoljno raščišćeni, tako da još uvijek nije jasno kako po ovom shvaćanju nadnarav nije nužan postulat naravi.

Sasvim u drugom smislu tumačio je pojmove transcendencije i imanencije L. Brunschvicg (Pariz), »Transcendance et immanence«. Tumačiti transcendenciju i imanenciju kao korelativne pojmove na prvi pogled znači pojednostavniti pitanje, ali stvarno znači zamrsiti ga. Transcendencija i imanencija prema dvostrukoj podjeli

vrednota označuju dvostruki način mišljenja, otprilike kao neko gledanje »odozgo« i »odozdo«. Odnos između transcendencije i imanencije ne može se svesti na jednu antitezu. Transcendencija je orijentacija prema nadnaravi (upravljenost mišljenja na nadnaravno, dakako u racionalnom smislu), dok se u imanenciji mišljenje ravna po duhu (upravljenost mišljenja na čisto razumsko opravdanje). Tako misli Brunschvicg sa svog racionalističko-idealističkog (panteističkog) stanovišta.

Specijalnije se problemom Boga bavio J. Petrovici (Jassy) u svom predavanju »L'idée de Dieu devant la raison«. To je zapravo bila samo sumarna pozitivna kritika poznatog kozmološkog dokaza za opstojnost Božju. Kako sam i u diskusiji naglasio, predavač je doduše dobro primijetio da nas ovaj dokaz kao takav ne vodi do spoznaje osobnosti Božje, ali kad općenito postavlja pitanje: »Odakle uopće slijedi da je Bog nužno ,osoba'?« kao da u principu negativno prejudicira pitanje o osobnosti Božjoj. U diskusiji se ispostavilo da je predavač ovim svojim negativnim stavom htio samo naglasiti, da Bog nije u istom smislu osoba u kojem je čovjek osoba. Ukratko, predavač je trebao s više pažnje promatrati pojam analogije. Važnost tog predavanja (na plenarnoj sjednici!) ne sastoji se u novim aspektima ili novim rješenjima, nego u tom što danas i sami »moderni« ili »slobodni« filozofi barem indirektno sve više priznaju, da Kant svojom kritikom nije oborio dokaze tradicionalne filozofije za opstojnost Božju.

U svom predavanju »L'argument des vérités éternelles et la transcendance divine dans le contexte idéaliste« osvrnuo se R. Jolivet (Lyon) na idealističko dokazivanje opstojnosti Božje iz vječnih istina. Po njemu to dokazivanje naročito zato ne vrijedi, jer u idealizmu pojam transcendencije ne može imati »autentičnog« smisla. — Pitanjem o odnosu između duše i tijela obzirom na opću uzročnost bavio se B. v. Brandenstein (Budimpešta), »Das Verhältnis von Seele und Leib und die allgemeine Kausalität«. Svojom tezom, da uzrok mora biti »višeg« reda, dakle »nad« učinkom, mislio je riješiti poznatu Descartesovu poteškoću o krivo shvaćenom »uzajamnom« djelovanju duše na tijelo i tijela na dušu. — Od ostalih predavanja ove tematske grupe neka budu još navedene ove teme: A. Etcheverry (Vals, près Le Puy), »Personne humaine et transcendance«; A. Metzger (Berlin), »Friedrich Nietzsche und das Problem der Transzendenz in der Philosophie der Gegenwart«; G. Tarozzi (Bologna), »La transcendenza e l'infinito«; B. Romeyer (Vals, près Le Puy), »L'âme et Dieu«. Među temama pododjelka ove grupe o odnosu između duše i tijela bila su među ostalim predavanja Ch. Wernera (Ženeva), »Le désir comme base organique des êtres«, i B. Petronijevića (Beograd), »L'âme et le cerveau du point de vue monadologique«.

*

Č e t v r t a glavna tematska grupa tretirala je vrlo aktualna pitanja o vrednoti i egzistenciji. Bilo je preko 65 predavanja, od kojih ću samo neka spomenuti.

H. H e y s e (Göttingen), koga danas u Njemačkoj pored M. Heideggera i K. Jaspersa smatraju najistaknutijim pretstavnikom jedne naročito akcentuirane škole egzistencijalne filozofije, sumarno je ocrtao u svom predavanju »Idee und Existenz« probleme oko krize filozofije i oko vrednota života. Po njemu je u filozofiji i u znanosti uslijedilo preveliko »specijaliziranje«, što je imalo za posljedicu da je nastao jaz između ideja, vrednota i života. Danas već moramo pitati: Mogu li filozofija i znanost u ovakvom stanju formirati život i povijest? Sva je ta kriza uvjetovana modernim tipom filozofije, koji sa srednjovjekovnom filozofijom sačinjava jedno jedinstvo, a koji se skroz na skroz razlikuje od tipa grčke filozofije. »Neiscrpljivo bogate dimenzije grčke metafizike« reducirane su na matematičko-prirodonaučni pojam o bitku, ideje i vrednote »univerzalizma« i »individualizma« ne stoje u pravom razmjeru prema životu, a razum kao čisto teoretski princip gubi svaki egzistencijalni smisao te zapravo znači bijeg pred životom. Danas se radi opet o tom da se ideje i vrednote ne smatraju apstraktnim proizvodom teoretskog razuma, nego da im se vrati njihova prvotna uloga, to jest da budu principi koji formiraju život. Potreba je naših dana da se ostvare ideja i egzistencija kao »stvaralačko jedinstvo«, da istina znači »egzistirati u istini«. Jer samo u egzistiranju, samo u odvažnosti i srčanosti egzistiranja dolazi čovjek do najdubljeg znanja, na kome se osniva sva filozofija i sva znanost, do znanja o »porecima bitka«, do toga da ih prizna i ispuni. Po tom shvaćanju ideje i vrednote u odnosu prema životu nisu transcendentne, već su oblici u kojima život postaje svijestan svoje prvotne istine, svoje tragike i svojih heroičkih zadaća.

Svojom temom »Le philosophe et l'existence« dotaknuo je i N. B e r d j a j e v (Pariz) vrlo aktualno pitanje. Neutralnost mislioca je po njemu nemoguća fikcija. Nemoguće je potpuno apstrahirati od svoje subjektivne egzistencije. Pogrešno je misliti da je istina naprosto istovetna s objektivnošću, kao da se čovjek mora riješiti svog egzistencijalnog iskustva te sasvim prenositi u svijet objektivnosti. Egzistencija se nalazi već na početku svakog filozofiranja. Filozof je prije svake svoje spoznaje utonut u nju. Samo egzistencijom i kroz egzistenciju pristupačan je bitak. Filozof ne spoznaje istinu pomoću apstraktnog i izoliranog razuma, nego pomoću ukupne svoje duhovne snage, a to znači da emocionalni i volitivni elementi imaju također udjela kod spoznaje. Ne može zato biti govora o tom da se ovi elementi isključe, već samo o tom da se oni produhove. — Nema sumnje da u ovom stanovištu ima mnogo opravdanog. Sigurno je da pitanje o bitku mora biti tamo postavljeno, gdje čovjek najprije i najizvornije nailazi na bitak, a ta je tačka njegova lična egzistencija. To zapravo nije novost, ali danas treba opet

na tu potrebu ukazati. Samo se ne smije pretjerivati. Previše je rečeno, kad Berdjajev veli da čovjek nije izolirana monada, nego mikrokozmos, pa da se u subjektivnosti njegove egzistencije otkriva tajna egzistencije cijeloga svijeta.

U svojim izvodima pod naslovom »Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs« zastupao je L. Tatarkiewicz (Varšava) mišljenje, da znamo da ima objektivnih vrednota; da ima takvih vrednota koje su već u sebi specifički konstituirane kao vrednote; da među ovima ima izvjesnih jednostavnih vrednota na koje se daju svesti sve ostale; da ove vrednote možemo klasificirati; da ima viših i nižih vrednota; da vrednote stvari zavise od nekih dosad prilično nepoznatih uvjeta; da imamo neke kriterije za raspoznavanje vrednota, ali da imamo i »neposrednu« spoznaju vrednota (bez kriterija) i sl. Predavač je doduše priznao da je područje onoga što ne znamo o vrednotama još vrlo veliko, ali je optimistički naglasio da poznaje rješenja koja po njegovu shvaćanju zadovoljavaju, pa da se i etika uopće sve više približuje takvim rješenjima.

Pod zanimljivim naslovom »Wert und Schöpfertum« razvio je P. Vuk-Pavlović (Zagreb) neke svoje osnovne misli o stvaralaštvu kao naročitom ostvarivanju ljudskih vrednota.* Ljudski je život po njemu uvijek upravljen na smisao, to jest ljudski život stoji vazda u službi izvjesnih ciljeva odn. vrednota, koje se ostvaruju »stvaralaštvom«. Život bez stvaralaštva nema smisla, pa u toliko nije ni opravdan. U čovjeku treba razlikovati između »egzistencijalnih vrednota« i »esencijalnih vrednota«. Prve označuju održanje i razvitak čovjeka u smislu prirodnog zbivanja, a druge se specifički odnose na ljudsku narav kao takvu (na pr. duhovne i kulturne vrednote). Ostvarenje vrednota ima samo onda smisla, ako se razvija jedinstveno u istom smjeru. Takozvane esencijalne vrednote ne ocijenjuju se po unaprijed određenom stalnom mjerilu, nego se od slučaja do slučaja otkrivaju u činjenici da čovjek odvažno kuša živjeti na neki način. Uslijed toga je svako izvorno stvaralaštvo po sebi samo »pokušaj«: čovjek se usudi živjeti vjerujući u neko »zadnje mjerilo vrednota kao vodilju života«, ali se tek konkretnim proživljavanjem može ustanoviti da li ovo »zadnje mjerilo« uistinu odgovora opravdanim »očekivanjima« čovjeka odn. njegove naravi. — Već u usmenoj diskusiji na kongresu upozorio sam osobito na jedno mjesto ovih fenomenoloških opazaka o pojmu stvaralaštva, kako bih ovo predavanje najradije nazvao; uostalom, to je stvar ukusa ili svakako stvar od sporedne važnosti. Više mi je stalo do toga da upozorim na spomenuto mjesto, pri čemu sam svijestan da diram u same temelje predavačevih izvoda. Hoću reći

* Vidi hrvatski prijevod pod naslovom »Vrednota i stvaralaštvo« (Napredak, br. 7 i 8, 1937, str. 265—272). Ne citiram po ovom prijevodu, već po njemačkom originalu.

da se ne smijemo zaustaviti kod toga, da u jedinstvenom razvitku po istom pravcu vidimo kriterij »smisla«. To je samo negativan kriterij, koji jedino pokazuje da nema logičke neispravnosti odn. da nema formalnog protivurječja, ali tim još nije ništa rečeno o pozitivnom sadržaju »smisla«. Cilj na koji je razvitak jedinstveno upravljen može biti stvarno promašen, pa uprkos tome jedinstvenost takvog razvitka ima svoj smisao. Samo se sad pita, da li je taj smisao obzirom na ljudsku narav kao takvu pozitivan ili negativan. A baš to se prema iznesenim nazorima ne može besprijekorno odrediti, iako je kao mjerodavni kriterij predviđena činjenica da li se uistinu ispunjavaju ili ne ispunjavaju »očekivanja« ljudske naravi. O tim »očekivanjima« naime nemamo nikakvog suda koji bi pozitivno ocijenio njihov smisao. Osim toga nije jasno kako se može govoriti o nekom »zadnjem« mjerilu, kad još treba čekati na iskustvenu konstataciju da li se ispunjavaju ili ne ispunjavaju »očekivanja« naše naravi. Usput spominjem još i to, da vrednote po svom pojmu označuju nešto što subjektu u pozitivnom smislu odgovara. Svaka ostvarena vrednota prema tome nužno znači izvjesno približavanje onome cilju, u kojem se ispunjava životni smisao toga subjekta. Proučavanje čovjeka mora nas prvo voditi do toga da kritički ustanovimo taj cilj kao stvarno zadnje mjerilo našeg životnog smisla, pa je time i cijeli problem stvaralačkog ostvarivanja vrednota sveden na jednostavniju i shvatljiviju formulu, i to nikako na račun istine. Koliko god pojam životnog »usuđivanja« bio simpatičan, on pokriva jednu dublju problematiku, koju treba otkriti i riješiti. Tim sam samo želio svratiti predavačevu pozornost na jedan zanemareni temeljni aspekt ovog prilično zamršenog problema.

Govoreći o temi »Die Krise des Idealismus« tumačio je A. Liebert (Beograd) kao jedan od poznatijih branitelja idealizma pojam krize u filozofiji te ukratko iznio poteškoće filozofije i specijalnih nauka protiv idealizma. Kriza je najviše uvjetovana vječnom obvezom na kritiku, koju mora filozofija imati ne samo prema stvarnosti nego i prema samoj sebi. Bez kritike je filozofija obična »teorija bitka« ili »dogmatizam«. U historijskom razvitku filozofije zapažamo naročitu zakonitost, koja nam sve do danas nije jasna. Međutim znamo da je unutar granica te zakonitosti realizam u naše dane došao opet do prevlasti, a ova obnova realizma u dijalektičkoj korelaciji znači krizu idealizma. Već sama filozofija ima danas više prigovora protiv idealizma. Metafizičari i fenomenolozi kažu da idealizam zanemaruje i zapostavlja spoznaju stvarnosti (ontološki prigovor), etičari prigovaraju da je idealistička stvarnost (»duh«) sadržajno vrlo siromašna (etičko-aksiološki prigovor), estetičari predbacuju idealizmu što priznaje samo »klasični« princip forme (estetsko-morfološki prigovor), a realisti optužuju idealizam što je odveć racionalizirao i spiritualizirao konkretni život (emocionalni prigovor). Osim toga ima čitav niz prigovora protiv idea-

lizma s područja specijalnih nauka, naročito s područja psihologije, teologije, pedagogike, historijske znanosti i prirodnih nauka. Uprkos svemu ovom smatrao je Liebert da je realizam ipak samo prolazna razvojna etapa u krizi idealizma. Realizam je po njegovu shvaćanju suviše vezan za pojave i za život, pa je prema njima izgubio slobodu kritike. Obratno idealizam. On je uvijek sačuvao svoju slobodu te odvažno radio na izgrađivanju svoje sistematike. — Treba priznati da su klasičnom kratkoćom ocrtane sve ozbiljnije poteškoće filozofije i specijalnih nauka protiv idealizma. Samo bi poželjni bili i uvjerljivi dokazi za to da je idealizam »nepokolebljivi čuvar i zaštitnik« filozofskog duha slobode, i to bez štete po samu stvarnost.

Samo usput spominjem ovdje još predavanje W. Burkampa (Rostock) o temi »Wirklichkeit und Sinn« s 21 tezom kao podlogom jedinstva znanosti, smisla i vrednote. Zatim predavanje F. Heinemanna (London) o temi »Les problèmes et la valeur d'une phénoménologie comme théorie de la réalité« kao mali uvod u konkretnu fenomenologiju; predavanje N. Losskya (Prag) o temi »La raison formelle de l'univers«, to jest o formalnom i objektivnom umu svemira, koji bi se sastojao u samoj strukturi svemira ukoliko sadržaje u sebi formalne uvjete (to su apstraktni formalni principi, logičke forme, pojmovi vremena i prostora, matematički pojmovi itd.) pod kojima se može postići apsolutno savršenstvo; najzad predavanja J. Guittona (Lyon) o temi »Valeur spirituelle et mentalité«, J. Sautera (Beč) o temi »Das Problem des Naturrechts« i E. Utitza (Prag) o temi »Sittlichkeit und Seinsvollendung«. Najavljeno predavanje T. Živanovića (Beograd) o temi »Le principe de dignité humaine et le personalisme éthique« nije održano.



Kongres je otvorio ministar J. Zay u velikoj dvorani Sorbone. Prisutan je bio i A. Lebrun, pretsjednik Francuske republike, s pratnjom te mnogi pretstavnici različnih država, univerziteta i drugih naučnih ustanova. Kongresu je inače pretsjedavao È. Bréhier, redovni profesor na Sorboni, a tajničke poslove obavljao je R. Bayer, vanredni profesor filozofije. Sigurno je za mnoge učesnike značilo neugodno iznenađenje, što H. Bergson, počasni pretsjednik kongresa i najistaknutiji francuski mislilac sadašnjice, uslijed visoke starosti svoje nije mogao lično doći na kongres. Njegovi su pismeni pozdravi bili primljeni s velikim oduševljenjem i dugim aplauzom. U zadnje se vrijeme mnogo govorilo o tom da je Bergson prešao na katolicizam. Njemački mjesečnik Hochland (svibanjski broj 1937, str. 174—175) donio je pod naslovom »Henri Bergsons Weg zum Thomismus« ovu opširnu bilješku:

Već dosta dugo raširila se vijest, da je prešao na katolicizam znameniti francuski filozof, ujedno jedan od najpoznatijih filozofa u naše vrijeme. Ova se vijest osnivala na slijedećim činjenicama. P. Gorce, profesor na »Institut catholique« u Tuluzi (Toulouse) kri-

tički je ispitao Bergsonovu filozofiju kod svoje obrane tomističke filozofije. Mjesto da je dobio odgovor od Bergsona, primio je od njega iskreno priznanje, koje se najjače ističe u ovoj rečenici: Vi ste učinili da nam je postalo sasvim jasno ono što bi se moglo nazvati aktualitetom Alberta Velikog i sv. Tome. — Kad je poslije izašla najnovija Bergsonova knjiga »La pensée et le mouvant«, P. Gorce ju je analizirao i ustanovio neočekivano veliko slaganje s filozofijom sv. Tome. On je izjavio, da Bergson nikako nije kantovac, da vjeruje u egzistenciju svijeta neovisno o ljudskoj svijesti, da njegov Bog nije neki fantom ljudskoga duha, nego svemoćni stvoritelj. Bergsonova je »intuicija« uvidljivost stvari duhom ili još bolje duhovima, Pascalov »esprit de finesse«. Bergson je odgovorio na ovu recenziju (koja je izašla pod naslovom »Le néo-réalisme bergsonien-thomiste« u talijanskom časopisu »Sophia« 1935, I str. 35—47, II str. 145—160; tamo je i navedeno Bergsonovo pismo, 1936, str. 106): Nažalost ne poznajem dovoljno u cjelosti filozofiju sv. Tome, pa da mogu sam kazati do kojeg su stupnja moje misli na istom pravcu s njegovim mislima. Ali sigurno je, da sam svaki put, kad sam trebao istražiti temeljitije neko osobito pitanje ove filozofije, stajao pred idejama, koje sam mogao u bitnosti primiti, uzimajući dakako u obzir razvoj znanosti od onoga vremena do danas... Ako već treba birati između obadva »izma« (realizma i idealizma), ne oklijevam ni jednoga trenutka da sve svoje nazore obratim realizmu, i to najradikalnijem realizmu. Nisam mogao nikada smatrati spoznaju nekom konstrukcijom. Već sam zato prije refleksija o vremenu, od kojih sam pošao i koje sam u uvodu »La pensée et le mouvant« izložio, otklonio kancijanizam ili štoviše branio sam se da kod njega ostanem, premda je već »Kritika čistoga uma« ulijevala filozofima gotovo religiozni respekt. — Međutim se potvrdila ona prerano raširena vijest: Bergson je nedavno stupio u katoličku Crkvu.

I kod nas je nedavno Nova Revija (br. 3—4, 1937, str. 244—246) donijela vijest, da je Bergson postao katolik. Na osnovi takvih i sličnih glasova izvijestio sam u jednom svom izvještaju o Descartesovu kongresu (Katolički List od 9 rujna 1937, br. 37, str. 441), da je Bergson danas katolik. Ipak sam htio još jedanput provjeriti, da li ove nove vijesti o Bergsonovoj konverziji odgovaraju istini. Iz pouzdanog izvora dobio sam sad ovu obavijest: Kad se prošle godine bio raširio glas o Bergsonovoj konverziji, Bergson je sam dementirao tu vijest, otmeno doduše i ljubazno ali ipak jasno. Od onog vremena ne zna se u Francuskoj ništa pouzdanog ili autentičnog o eventualnoj Bergsonovoj konverziji. Sigurno je samo to, da se ovaj veliki mislilac vrlo približio katoličkim idejama.

Recenzije.

1) **Angelus Perugini: Concordata vigentia** notis historicis et iuridicis declarata, Romae 1934, Ed. Pontificii Instituti utriusque iuris, pag. 344. Cijena: 25 L it.

To je jedna izvanredno uspjela zbirka konkordata. Donosi sve poslijeratne konkordate, koji su svi (13 na broju) sklopljeni od sadanjega Pape Pija XI. To su: Letonski (latvijski, 1922), Bavarski (1924), Poljski (1927), Modus vivendi s Čehoslovačkom (1927), Sporazumi (accordi) s Portugalijom (za kolonije, 1928/29), Italijanski (1929), Njemački (1933) i Austrijski (1933). Nema još dakako Jugoslavenskog, jer je potpisan kasnije (1935) i nije ratifikovan. U dodatku (Appendix) donosi zbirka još i sve one konkordate i sporazume, koji su sklopljeni prije velikog rata i koji su još i danas na snazi, svega 7: Švicarski sporazumi (s nekim kantonima, 1828, 1845, 1884 (dva) i 1888), sa Haiti (1860), sa Kolumbijom (1887), i s Engleskom (za Maltu, 1890). Time dobivamo od ovoga kurijalnoga autora po prvi puta pouzdanu informaciju o tom, koji se prijeratni konkordati moraju smatrati dokinutima u poznatoj izjavi Pape Benedikta XV. od 21. novembra 1921. (alloc. consistor. »In hac renovata laetitia« AAS, 1921, 520).

Pred svakim konkordatom donosi autor u latinskom jeziku nakratko ali iscrpno sve potrebite historijske podatke, te izlaže vjerske prilike u dotičnoj državi i genezu njezinoga konkordata. Tekstove konkordata donosi tačno po originalu, kako su objavljeni u vatikanskom službenom glasilu (Acta Apostolicae Sedis), a pod crtom bilježi uz stanovite dijelove teksta kratak latinski komentar s mnogobrojnim pravničkim i stvarnim kritičkim opaskama. Na kraju su dodana dva registra: index canonum i index systematicus. Ovaj posljednji je vrlo dobro i važno sistematsko kazalo, koje dijeli predmete, o kojima se radi u konkordatima na 28 grupa i označuje članke svih konkordata, koji o odnosnim predmetima rade.

Opazili smo ipak jednu omašku: na str. 144 nota (7) tvrdi autor, *da su prije rata sklopljena samo* d v a *konkordata* s p r a v o s l a v n i m državama (»cum natione schismatica«): Ruski (1847) i Srpski (1914). To međutim nije tačno, jer je osim toga sklopljen (1887) i konkordat Crnogorski (Montenegro), koji je autor mogao naći kao i Srpski kod M e r c a t i a (Raccolta, 751).

Bez ove Peruginijeve zbirke nebi smio da bude niko, ko se bavi s konkordatima i konkordatskim pravom.Kako je konkordatsko pravo baš sada u nas u središtu interesa, trebalo bi da mnogi posegnu za ovom vrijednom knjigom.

2) **Amadeo Giannini: I Concordati postbellici,** Volume secondo, Milano 1936, Ed. Societa editrice »Vita e pensiero«. Pag. 491. Cijena 25 L it. To je drugi svezak vanrednoga djela o poslijeratnim konkordatima, koje sadrži ove konkordate (raniji su obrađeni u prvom svesku): rumunjski, italijanski, portugalski, pruski, badenski, austrijski i njemački. Tip ove radnje je posve drugi nego li onaj u zbirci Peruginijevoj. Autor donosi najprije popis literature pred svakim konkordatom, onda daje u italijanskom jeziku uvodni komentar sa svima potrebitim povjesnim i pravničkim razjašnjenjima, a zatim slijedi originalni tekst konkordata bez komentara. I ovo je djelo za nas sada aktuelno i trebalo bi da ga imaju u rukama svi oni, koji hoće da se bave konkordatskim pravom.

3) **P. Dr. Christophorus Berutti O. P.: Institutiones iuris canonici.** Vol. III.: De religiosis, Taurini - Romae, 1936. Ed. Marietti, pag. XVI—384. Vel. osmina. Cijena: 25 L it.

Dominikanac B e r u t t i, univerzitetski profesor u Freiburgu (Švic.) izdaje kompletno kanonsko pravo u 6 zasebnih zaokruženih svezaka. Do sada je objavio prvi (Normae Generales) i treći (De Religiosis), koji je pred nama. U tom svesku obrađuje se sistematski cjelokupno redovničko pravo (kanoni 487—681). O novom redovničkom pravu (jus Religiosorum) prema Kodeksu kan. prava objavljena je do sada već dosta velika literatura (Coronata, Fanfani, Micheletti i dr.). Ipak i ova nova knjiga o redovničkom pravu zaslužuje punu pažnju i priznanje. Namijenjena je u prvom redu slušačima autorovim kao udžbenik i obrađuje gradivo bez prevelike opširnosti, ali iscrpivo i potpuno. Zato se može naročito preporučiti studentima teologije, ali će dobro poslužiti svima onima, koji imaju bilo kakove poslove u vezi s redovnicima.

4) **P. Thoma Villanova Gerster a Zeil,** O. M. C., **Ius religiosorum** in compendium redactum, Taurini 1935, ed. Marietti, pag. 324. Mala osmina. Cijena 15 L it.

Ova je knjiga poznatoga autora iz kapucinskoga reda kratak izvadak (compendium) iz redovničkog prava, kakovih također već ima nekoliko (Schäfer, Schönsteiner i dr.). Način obradbe je čisto školski bez naučnoga aparata pod crtom, ali pozitivan i jasan. Djelo je kao udžbenik namijenjen u prvom redu redovničkom podmlatku, ali će dobro doći i svakom svećeniku, koji se želi kratko i dobro uputiti u bilo koje pitanje iz redovničkog prava. **Dr. Fr. Herman.**

Ter Haar Franciscus: Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis 8⁰, str. VIII + 200, Casa editrice Marietti, Torino 1936, L it. 10.—.

U vezi sa svojim većim djelom »De occasionariis et recidivis« radi autor ovdje u prvom dijelu o povratnim griješnicima općenito, a u drugom donosi kazuse i rješenja o manama u koje danas ljudi ponajviše upadaju, k njima se povraćaju i teško se iz njih izbavljaju. To su u najvećem dijelu: bezvjerstvo i nevjera, bračni onanizam, oštećenje tuđega vlasništva i dr.

Za dobru je ispovijed od najveće važnosti valjana pripravnost primiti sakramenat i valjana odluka ostaviti grijeh. Kod povratnih je griješnika ispovjednik često u sumnji; ovi u knjizi izneseni primjeri dobro su

izabrani, da ga u njegovoj sudačkoj odluci dovedu do izvjesnosti. Ovakove knjige treba da čitaju naši svećenici, jer im one ne samo osvježuju nekadanje moralno znanje, nego ga ponovo zorno dovode u svijest i upotpunjuju. Naročito upozoravam u ovoj knjizi na dva važna otsjeka: de candidato sacerdotii vitio turpi dedito i na pitanje važno za kršćanske bračne drugove: de continentia periodica (cfr. o tomu također Bogoslovska Smotra god. 1932 str. 80; god. 1934. str. 471).

Pripominjem, da je pred par godina isti autor izdao prvi dio »Casus conscientiae«, koji radi: de praecipuis hujus aetatis peccandi occasionibus. S ovim se sveskom upotpunjuje ovo djelo, koje ima čisto praktičnu svrhu, a ne visoki naučni cilj. Nije skupo, a dobro će doći ispovjednicima, koji su dužni svojim pokornicima u ispovjedaonici pružiti utješnu i korisnu pouku. **A. Ž.**

Florenzo Romita: Ius Musicae liturgicae. Marietti, Roma-Torino 1936, 8°, str. 318. 15 lira.

U ovoj historičko-juridičkoj disertaciji obuhvatio je autor u glavnom sav pregled liturgijske pjesme od njezinoga početka. U krupnim ali dostatnim potezima, dokumentirajući sv. pismom i sv. ocima prvih vijekova izložio je veliku zadaću pjesme u liturgiji. Lijepo je naglasio brigu prvih kršćana, da se u liturgiju ne uvuče ništa poganskoga ni svjetovnoga. Kršćani su na svoju kršćansku liturgiju stvorili svoju novu kršćansku pjesmu s isključivo svetopisamskim tekstom. Stoga su, imajući pred očima primarnu svrhu pjevanja, slavu Božju, zelozno izbjegavali sve, što bi moglo ma i iz daleka smetati ovom cilju. Odtuda ona Pavlova »mulier taceat in ecclesia« jer su žene vidjevali na poganskim zabavama u korovima i u plesovima, pa da se ne bi što slična dogodilo i na kršć. sastancima, žena u crkvi neka šuti!

Vijekovi iza Grgura velikoga tj. sedmi, osmi i deveti, mogu se smatrati zlatnim vijekovima liturgijske pjesme. U kasnijim vijekovima sve do dana današnjega, koral malo pomalo nazaduje, kvari se izumom dvoglasja i višeglasja. »Ars nova« pomalo osvaja svijet i koral će izgubiti najprije svoju dušu tj. pravi iskonski ritam, dok iza mnogo stoljeća, tamo poslije tridentskog sabora, ne izgubi slavnim Medicejskim izdanjem i tijelo! — Međutim, Crkva nikada ne gubi iz vida najljepšu liturgijsku pjesmu, Gregorijev koral i mi se divimo savjesnosti i oprezu, kojim vrhovne glave Crkve kroz duge vijekove, sad s većim sad s manjim uspjehom, pokazuju pravu pjesmu i ideal liturgijske glazbe tj. na Gregorijev koral. Ipak, Crkva se nije nikada protivila zdravom i istinskom napretku bilo koje znanosti. Tako je od početka prigrlila i orgulje kao svoj instrumenat, kojim će uzvisivati službu Božju. Crkva se ne će protiviti ni višeglasju, kad bude vrijeme i kada se ta umjetnost u istinu bude usavršila do visine da bude slušateljima na edifikaciju, kako se ona uistinu i razvila osobito u 16. vijeku u djelima prvaka rimske škole I. Palestrine.

Vijekovi iza Tridentskog sabora ovamo, usprkos ozbiljnim i stvarnim nastojanjima ovoga znamenitoga crkv. koncila, da se liturgijska glazba podigne i reformira na dostojnu visinu, mogu se smatrati vijekovi najveće dekadense. Mnogo je tomu uzroka. Svi napori Crkve nijesu mogli spriječiti,

da se u crkvu ne uvuče svjetovni duh tih vijekova. Vjerske novotarije protestantizma s uvlačenjem narodnoga jezika u liturgiju, zatim razvitak svakakih duvaćih i drugih instrumenata, opće opadanje od tradicionalnoga liturgijskoga mišljenja i života, davalo je Crkvi i u ovom pogledu stotinu briga. Napose je žalosno stanje bilo u 18. i 19. vijeku neposredno prije Cecilijanskog pokreta, kad je bilo općenito po svoj Crkvi po prilici tako, kako je još danas, recimo kod nas. Sveta misa i drugi liturgijski obredi obavljaju se što se tiče pjevanja sa neliturgijskim jezikom u slabim i malo vrijednim kompozicijama. — Ogromnim naporima uspjelo je u zadnjih 80 god. regenerirati tradicionalni gregorijanski pijev na neslućenu visinu i korektnost.

Uporedo je i Crkva učinila svoje, izdavši potrebne propise i naputke. Novi reformator, kako ga nazivlju, sadašnji Grgur Veliki jest papa Pio X., koji je svojim Motuproprijem udario novi vijek liturgijske glazbe. Reforma je započeta ali još nije svršena. Veliko je djelo i hoće mnogo radnika i više vremena. Osnivaju se po svem kršć. svijetu crkv. glazbene škole, izdaju se brojne glazbene revije i knjige, priređuju pjevački festivali i kongresi za liturgijski pokret i za liturgijsku glazbu. Crkva je službeno izdala brojne edicije priručnika graduala i vesperala s potrebnim deklaracijama. Uz to ozbiljno nastoji, da se i u bogoslovskim seminarima i uopće u svim crkvenim i vjerskim odgojnim zavodima posvećuje naročita briga liturgijskoj izobrazbi i crkvenom pjevanju.

O svemu spomenutom kao i drugim stvarnim pitanjima vrlo lijepo i iscrpivo govori gornje djelo, kompletirano brojnim originalnim dokumentima koncila i papinskih odredaba kao i mnogih pokrajinskih crkv. sabora, iz čega se vidi, kakove su sve zloporabe i nastranosti vladale i čim se sve imala Crkva boriti.

S druge strane lijepo je istaknut pravi duh koji mora prožimati liturgijsku pjesmu i sredstva, kojima ćemo do njega doći. Napose onima, koji imadu u rukama odgoj mladeži ova će knjiga u mnogom poslužiti i zato je iskreno preporučamo. **M. Ivšić.**

1. **Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte.** (Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXVII. Marzo 1935.) 166 strana. Milano, »Vita e pensiero«, 1935. Stoji 10 lira.

2. **Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae.** Anno 1935 Nova series, vol. II., 235 pag. Taurini - Romae, Marietti, 1936. Stoji 10 lira.

3. **Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis.** (Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Nova series, vol. III.) 585 strana. Taurini - Romae, Marietti, 1937. Stoji 25 lira.

1. Sudbina je htjela, da se tek danas svraća pozornost naše čitalačke publike na ovaj naučni spomen-dar povodom četiristogodišnjice smrti kardinala Kajetana (1934!). Poslije kratkog predgovora od A. Masnova raspravljaju A. Oddone (5—16) o Kajetanovu shvaćanju analogije u malom djelu »De nominum analogia«, C. Mazzantini (17—19) o Kajetanovoj kritici Skotove »distinctio formalis« prema komentaru o

»De ente et essentia«, E. V e r g a (21—46) o Kajetanovu shvaćanju neumrlosti duše, A. M. P i r o t a (47—74) o eudemonologiji čovjeka prema Kajetanu, M. D a f f a r a (75—101) o Kajetanu kao tumaču i komentatoru morala kod sv. Tome, S. M. Z a r b (103—126) o Kajetanovoj nauci oko biblijskog kanona, R. F e i (127—147) o Kajetanu kao »čovjeku naročitih nazora« i N. P r a n d o n i (149—162) o Kajetanovom naučnom značenju, a na koncu nam T. B o z z a (163—166) daje stručan popis literature o Kajetanu. Radovi od Oddona, Verge i Pirotte zaslužuju mnogo pažnje, iako ne pružaju nove rezultate.

2. Pred nama je drugi svezak nove serije radova Papinske akademije sv. Tome akvinskog i katoličke religije u Rimu s popisom članova i kronikom Akademije. Sadržaj je prilično raznolik. F. P a r e n t e (7—31) daje kratku kritičku reviziju skolastičke nauke o vrijednosti ljudske spoznaje o Bogu. Rezultat doduše nije nov, ali je u ovom referatu opet lijepo analizirana analognost naše spoznaje obzirom na spoznanje Boga. M. B r o w n e (32—45) ispituje međusobni odnos razuma i volje kod slobodnog izbora. Njegovo je rješenje ovo: volja čini da neki sud bude posljednji praktični sud, na koji slijedi izbor kao čin volje. Samo se tako po piščevu mišljenju izbjegava i voluntarizam i intelektualizam. R. G a r r i g o u — L a g r a n g e (46—69) raspravlja o Blondelovoj nauci o odnosu između istine i slobodnog izbora, i to konfrontirajući nauku mlađeg i nauku starijeg Blondela. Prvo prikazuje Blondelovu nauku u njegovom prvom djelu (L' Action, 1893) i u nekim kasnijim spisima, pa je uspoređuje s naukom u Blondelovom »zadnjem« djelu (La Pensée, 1934). Rezultat pokazuje da se Blondel sve više približuje tradicionalnom realizmu, što potkrepljuje i piščeva korespondencija s Blondelom. F. G a e t a n i (70—79) ispituje smisao one skolastičke formule, po kojoj se kaže da razum svojom riječju spoznaje predmet. Njegov je odgovor taj, da razum spoznaje doduše najprije i u sebi sadržaj svoje riječi, ali ne kao nešto različno od samog predmeta, pa se u tom smislu može reći da razum svojom riječju spoznaje predmet. A. G e m e l l i (80—119) opširno raspravlja o najnovijim rezultatima eksperimentalnog istraživanja na području psihologije zamjećivanja, koji po piščevu mišljenju iskustveno upotpunjuju i usavršuju tradicionalnu nauku »de sensu communi«. G a b r i e l a S. M. Magd. (120—139) bavi se pitanjem mistike o sjedinjenju duše s Bogom savršenom ljubavlju prema nauci sv. Tome akvinskog i sv. Ivana od križa. A. G r a m m a t i c o (140—149) u vezi s desetim talijanskim filozofskim kongresom ispituje spoznajnu teoriju F. Orestana i pokazuje da ona sadržaje više elemenata realizma. Kratke rasprave rade o problemima slobode (B. Xiberta), Božjih savršenstava (R. Garrigou - Lagrange), instrumentalnog uzroka (Hieronymus a Parisiis), definicije (R. Garrigou - Lagrange), te riječi sv. Tome »valde ruditer argumentantur« (C. Boyer). Iza pojedinih radova priključen je i tekst diskusije.

3. U ovom je svesku službeno objelodanjena čitava građa o kojoj se raspravljalo na drugom međunarodnom tomističkom kongresu u Rimu: svega 7 referata i 46 manjih prinosa. Osim predgovora od C. Boyera, tajnika kongresa, nalaze se na početku još raspored kongresa, pismo kar-

dinala E. Pacellia uime Sv. Oca te pozdravni govori kardinala C. Laurentia i C. Boyera, dok su na koncu priključeni izvještaj o audienciji kongresista kod Sv. Oca, zaključni govor M. Cordovania, zahvalnica trojice kardinala pretsjednika, izvještaj o sadašnjem stanju Papinske akademije sv. Tome akvinskog i katoličke religije, kazalo mjesta iz djela sv. Tome, popis imena i stvarni registar. Već sam se u svom izvještaju o kongresu (u ovom časopisu, 1937, br. 1, str. 88—93) dovoljno osvrnuo na glavne referate. Primjećujem samo da su u ovom izdanju na kraju pojedinih referata ukratko skicirane i diskusije. Za diskusije pak o manjim prinosima po sekcijama čitamo u predgovoru: »Quae tamen post communicationes in sectionibus separatis habitas disputata sunt non potuerunt convenienter colligi ac proinde omittuntur.« Spominjem još da je među radnjama tematske grupe o filozofiji i religiji štampana vrlo zanimljiva rasprava S. Zimmermanna pod naslovom: »Quomodo philosophia religionis scientifice construenda est?« (415—428), rasprava, koja je i na hrvatskom jeziku još nešto opširnije izašla u drugom dijelu poznate piščeve knjige »Filozofija i religija« (192—210). Pod naslovom »De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis« (91—96) daje i A. Ušeničnik vrlo jasnu spoznajnoteoretsku analizu čina mišljenja, i to prema svojoj knjizi »Uvod v filozofijo« (I, 72—96).

Dr. Vilim Keilbach.

Dr. Franc Jaklič: Svetla pot. Ljubljana, 1937, Jugoslovanska knjigarna, 8⁰, str. 276.

Na prostoru od 276 stranica obradio je slovenski dugogodišnji gimnazijski katecheta dr. Jaklič u knjizi »Svijetli put« problem čistoće. Glavni naslovi, zgodno raspoređeni, odaju nam sadržaj knjige: Važnost uzgoja čistoće, Čistoća, Nečistoća, Napasti, Naravna pomoćna sretstva, Nadnaravna pomoćna sretstva, Odnos mladića prema djevojci, Djevičanstvo, te konačno »Ustaću i poći ću k Ocu svojemu«.

Oduvijek su svi uzgojitelji muške i ženske omladine, počevši od majke, pa Crkva i škola, osjećali da je to pitanje za uzgoj najteže i najsudbonosnije. Možemo možda s pravom kazati da ono ima posebni refleks za modernu mladež koja »traži nove zvijezde i ide za novim suncima, a u duši je siromašna i prazna«. (p. 15).

Izvan svake je sumnje da pitanje uzgoja moralno čiste omladine mora biti fundamentalno svima, posebno onima kojima je to dužnost. I mladić i djevojka često išibani borbom u vlastitoj duši, traže sigurnu ruku pomoćnicu. Traže svijetla. Stoga nam je dvaput dobro došla knjiga dra. Jakliča. Pisana lakim i jasnim stilom, delikatnošću koju zahtijeva predmet, govori istovremeno muškoj i ženskoj mladeži. Pisac vlada suvereno predmetom, te je stvar ilustrirao doživljajima konvertita i mislima velikih ljudi. Knjiga dra. Jakliča znači lijep prinos za zgradu naše pedagoške literature, pa je možemo i pedagozima i mladeži obojega spola toplo preporučiti.

S. Kukolja.

1. — **A. M. Pirotta: Summa philosophiae aristotelico - thomisticae.** Vol. I. Philosophia rationalis. In —8, XII—265 pag., Taurini (Marietti) 1931.

Stoji 12 lira. — Vol. II. Philosophia naturalis generalis et specialis. XXX—819 pag., 1936. Stoji 35 lira.

Ova dva vrlo nejednaka sveska aristotelsko-tomističke filozofije, na koje će slijediti još dva daljna sveska, prikazuju probleme logike, kozmologije i psihologije. U njima se nalazi sve ono što čovjek s pravom traži u dobro sastavljenom udžbeniku. Djelo je vrlo pregledno, ali katkad i dosta komplicirano. Neispravno tvrdi pisac (I, 5): »Incompleta et inadaequata est definitio Wolffiana, scilicet: ‚Est scientia possibilium quatenus esse possunt'. In ipsa enim deest obiectum formale quo seu lumen, ideoque eius specifica differentia; atque insuper, in philosophia agitur non solum de possibilibus, verum etiam de realibus, contigentibus et necessariis.« Wolff ima još jednu drugu definiciju filozofije, koja glasi: »Cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant.« Ako se već prigovara Wolffovu pojmu filozofije, treba reći da on još prilično univerzalistički shvaća filozofiju i da se po njemu prirodne znanosti smatraju empiričkim disciplinama filozofije. Osim toga mi se čini da ne bi trebalo u skolastičkoj filozofiji toliko insistirati na razdiobi »racionalne filozofije« na formalnu i materijalnu logiku. To naime lako vodi do pogrešnog shvaćanja logike, naime kao da je ona samo pasivno sredstvo kojim se čovjek služi pri filozofiranju. U tom se duhu često čuje prigovor iz usta »modernih« filozofa, a čini se da se pisac nije dovoljno ogradio protiv toga. I logički su problemi pravi filozofski problemi, pa se stoga već u samoj logici mora u pravom smislu riječi filozofirati. Piščeva materijalna logika (»quae inepte a recentioribus quibusdam ‚Logica Maior« vel aliter vocatur« I, 138) ne odgovara kritici ili noetici u običnom smislu. Ona se bavi pitanjem »qualis esse debeat vera ac certa materia ut vera ac certa conclusio habeatur«. Mnogima će dobro doći prilozi prvog sveska o aristotelsko-tomističkoj, Baconovoj, Descartesovoj Wolffovoj i Kantovoj klasifikaciji znanosti. Nažalost je opširni popis bibliografije u drugom svesku nešto površno izgrađen. Često nema potpunog naslova kao ni mjesta ni godine izdanja.

2. — **Carbone, C.: Circulus philosophicus** seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam. Vol. II. Ontologia. In —8, VII—597 pag. Taurini (Marietti) 1935. Stoji 18 lira. Vol. III. Cosmologia. In —8, VII—624 pag. Taurini (Marietti) 1937. Stoji 20 lira.

Naslov ovog djela iznenađuje, ali potpuno odgovara metodi po kojoj se ovdje prikazuju ontološki i kozmološki problemi. Šablonski se vraća dioba na tri dijela: *obiectio, responsio, explicatio*. Drugog teksta (osim naslova) nema. Pisac je upravo išao za tim da pokupi objekcije iz klasičnih priručnika i da ih prikaže u što kraćem i jednostavnijem obliku. *Ipak naglašuje u predgovoru i to da je objasnio više poteškoća* »svojim trudom i radom«.

Dobro su mi poznate prednosti ove metode, ali smatram da se takav način prikazivanja problema vrlo lako može izroditi u dosadnu kazuistiku. Ne quid nimis! Meni se čini, i to na osnovi samih piščevih izvoda, da pojmovi često nisu dovoljno, jasni, jer se ne objašnjavaju sistematski, nego »svrsishodno«, to jest obzirom na iznesenu poteškoću. Tako se na pr.

(II, 579—580) stavljaju dvije prve objekcije te se u njima izričito spominje pojam »potentia obedientialis«, ali tek u četvrtoj objekciji (II, 582) doznajemo što taj pojam uopće znači. U nekim je dijelovima jasnoća i jednostavnost samo prividna. Sumnjam da je na pr. princip uzročnosti (II, 485—499) solidno prikazan. Osim toga se u formuliranju poteškoća upliću mnogi pojmovi iz drugih disciplina. Uslijed toga prikaz ni izdaleka nije tako pregledan, kako se na oko čini. Samo usput spominjem da se danas iz opravdanih razloga obično ne obrađuju u kozmologiji pitanja o panteizmu, o stvaranju svijeta, o čudu, o principu individuacije, o životu, o životinjama i sl. U piščevoj kozmologiji ova pitanja čine jednu trećinu knjige.

Piščeva metoda ne vodi do zaokruženog sustavnog znanja. Ona osim toga gubi pravi kontakt s poviješću filozofije kao i s novijom stručnom literaturom. Samo za disputacione vježbe mogu ovo djelo preporučiti kao korisno pomagalo.

3. — **J. Gredt: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae.** Editio septima recognita. Vol. I. Logica, Philosophia naturalis. In —8, XXII—501 pag. Vol. II. Metaphysica, Ethica. XVI—470 pag. Friburgi Brisgoviae (Herder) 1937.

Među priručnicima skolastičke filozofije Gredtovo djelo zauzima važno mjesto. U njemu nalazimo sve ono što je potrebno za prvu sigurnu orijentaciju u aristotelsko-tomističkoj filozofiji. Ugodno iznenađuje što pisac ne nagomilava tekstove i bibliografiju, nego što postupajući eklektički kao izvježban učitelj daje od svega samo ono što je najbolje. Mnogi neće moći prosuditi i ocijeniti koliko je stručnog znanja i pažnje i strpljenja bilo potrebno za ono solidno iskorišćavanje tekstova iz spisa Aristotela i sv. Tome, kojim se ovo djelo naročito odlikuje. U tom pogledu je ovo sedmo izdanje znatno upotpunjeno i popravljeno. Isto je tako jasnije prikazana osnovna teza aristotelsko-tomističke filozofije de actu et potentia, zatim nauka o principu uzročnosti te dokazi za opstojnost Božju. Prikaz je vrlo pregledan, dikcija precizna i zbita. U pogledu razdiobe filozofije može se biti drugog mišljenja nego pisac, koji u svojoj formalnoj i materijalnoj logici obrađuje »čistu« logiku prepuštajući noetičke probleme općoj metafizici. Kao priručnik i udžbenik zaslužuje Gredtovo djelo naročito u ovom novom izdanju najtopliju preporuku.

Dr. Vilim Keilbach

Baur, P. Benedikt, O. S. B.: Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres. 12. Freiburg im Breisgau, Herder. III. Teil: Osterfestkreis, Die Nachpfingstzeit. XVI u. 688. Broširano RM 4.20, vezano u platno RM 5.60.

Drugi smo dio ovih liturgijskih razmatranja prikazali već u B. S. Sad je izašao III. dio, koji obuhvaća liturgijsko doba od blagdana presv. Trojstva do subote iza posljednje nedjelje po Duhovima. I u ovom je svesku P. Baur nastavio sustavom i načinom, koji smo već prikazali kod II. dijela ovih razmatranja. Ta se razmatranja usko povezuju uz liturgijski tekst odnosnog dana, te se u Njemačkoj već udomaćio naziv: »Der betrachtende Schott«.

U ovom svesku daje pisac najprije liturgijska razmatranja za sve nedjelje i dane u sedmici od blagdana presv. Trojstva do subote iza posljednje nedjelje po Duhovima. Tada slijede razmatranja za 15 blagdana, koji se nalaze u ovom razdoblju liturgijske godine, počevši od blagdana sv. Petra i Pavla pa do prikazanja Marijina 21. studenog.

Uz one prednosti, koje sam istaknuo u prikazu II. dijela, valja posebice naglasiti, da ova razmatranja pružaju zdravu i živu, već razrađenu građu nesamo katoličkom svjetovnjaku kao pripravu za sv. misu i sv. pričest, nego i svećeniku. Svećenik će na osnovu razmatranja misnih obrazaca po ovom priručniku kod celebracije mnogo dublje zaći u mističnu zbilju svete žrtve, kako ju je misnim obrascima odjenula Crkva, pa će time i njegove propovijedi i ekshorte mnogo dobiti na stvarnoj i psihološkoj povezanosti s liturgijskom godinom i sa životom. Tako može po ovim razmatranjima početi jači zamah ispravno shvaćenih liturgijskih propovijedi, koje će zamijeniti dosadašnju pretežno čisto moralističku shemu, koja je postala i odviše jednoličnom i za propovjednika i za vjernike. Stoga živo preporučamo ova liturgijska razmatranja P. Baura.

Dr. Kniewald.

1. — **Haugg Dr. Donatus: Das Wort Gottes an uns,** Kevelaer 1936, 12° S. 53.

Pisac je dobro od prije poznat s mnogo biblijskih monografija. On sudjeluje u izdanjima velike Herderove Biblije: fürs Leben erklärt. Najnovija knjižica je izašla u nakladi: Bibel und Volk, koja postepeno izdaje biblijske brošure za puk i daje svećenicima pomagala u ruke za vođenje pučkih biblijskih tečajeva. U ovom je svesku Dr. Haugg jasan i svima pristupačan, a uz to teologijski najispravniji. Tumači, kako se ima shvatiti Biblija kao riječ Božja, kako su je već shvaćali u Starom Zavjetu, prvi kršćani i sv. Oci. Riječ je Božja vječna, zato je Biblija za sva vremena. Krist je Gospodin središte Biblije, koja je knjiga tajna Božjih, ali i Božjeg svijetla i milosti, koje su baš po tajnama dane ljudima.

2. — **Dillersberger Dr. Joseph: Markus. Das Evangelium des hl. Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt und vertieft.** I. Bd.: Der Gottes- und Menschen-Sohn. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937, 12° S. 198.

Autor je zamislio i obradio evanđelje sv. Marka u pet svezaka. Ovo je prvi svezak u kojemu je obradio prva tri poglavlja. Sabrana su piščeva predavanja akademičarima i sa pučkih biblijskih večeri, koje su u cvatu kod sjevernih katoličkih naroda u vezi s liturgijskim kretanjem. Biblijske večeri donose veliku korist, pa je liturgijski pokret i njegovo produbljenje osigurano jedino, ako se uporedno proučava sv. Pismo. U početku se autor posebno bavi Markovim evanđeljem, njegovim pojedinostima, jer drugo kanoničko evanđelje daje posebni oblik Isusova života kako ga je navještao jedan od Isusu najbližih učenika, sveti apostol Petar. Lijepo su obrađeni neki dijelovi, koji se odnose na Petra, prema vlastitom apostolovu propovijedanju Rimljanima. Dobro je odmah istaknut momenat Spasitelje osobe i njegove moći nad sotonom. Izlaganje je toplo i dobro djeluje na pobožne čitaoce. Nema nikakvog aparata, niti u opće

ima naučnih težnja, a izlaganje mnogoput prelazi u jednostavnu literarnu parafrazu.

3. — **Stonner Dr. Anton: Der Lichtgedanke in der hl. Schrift- und Messliturgie. Eine Bibelstundenreihe.** Paderborn, Schöningh, 1936, 12°, S. 126.

Plodan pisac biblijskih razmatranja i zanosni širitelj biblijskog gibanja. Njegovo djelo B i b e l l e s u n g m i t d e r k a t h o l i s c h e n J u g e n d doživit će skorih dana već treće izdanje, koje djelo i po sadržaju i metodi spada i u ruke svakog teologa. Ovo najnovije djelce je vrlo uspjela upotreba biblij. mjesta u liturgiji. Otkako se sam Spasitelj nazvao »svijetlom svijeta«, postala je simbolika svijetla u sv. Pismu i crkv. obredima vrelom uzvišenih teologijskih misli. Kamo dopire Kristovo svijetlo, nestaje i samog traga svakoj tmini, i pomoću tog svijetla su već i sami ljudi osvijetljeni i sretni. Vjersko produbljenje u tajnu kršćanske simbolike svijetla ima uvijek kao posljedicu veseli, sveti, unutarnje jaki život kršćana, kako svjedoči povijest i vidimo i danas. U ovoj su knjizi spretno sabrana biblijska mjesta o svijetlu, koja je mjesta Crkva katolička dobro upotrebila u liturgiji, da njima osvjetljuje svoje sinove, koji crpe svijetlo po životu Crkve od Krista, izvora svijetla, vječnog Sunca. Ovom knjigom daje autor, premda u kratko, a ono jedinstven pogled katoličke liturgije, moralke, dogmatike i drugih bogoslovskih disciplina, jer je znalački povezao sve s biblijskom egzegezom. Biblija u Crkvi uz Predaju daje onim naukama argumente i opravdava njihov raison d'être. **Dr. Nikola Žuvić.**

Dr. Michael Buchberger: Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Auflage, 10 Bände. Lex.-8°. Freiburg im Breisgau, Herder. IX. Band. R u f i n a bis T e r z. Mit 12 Tafeln, 12 Kartenskizzen u. 134 Textabbildungen. (VIII S. u. 1056 Sp.) 1937. In Leinen 30 M.; in Halbfranz 34 M.

Deveti svezak ovoga leksikona sadržaje iz svih područja teološke nauke koliko u ovaj otsjek zasijecaju, veoma vrijedne priloge od poznatih i priznatih saradnika. Tako su u njemu obrađene sa svom potrebnom tačnošću teme: skolastika, supstancija, spiritualizam, stoicizam, sakramenti, i dr. što pod odnosnim imenom pripadaju bilo bibličkoj, bilo dogmatskoj, liturgičkoj, historičkoj ili moralnoj struci. Ni moderne grane teološke nauke nisu zanemarene, pa je ovdje dosta priloga iz historičke teologije, iz predbene znanosti religija, iz asceze i mistike, a naročito savremene pastoralne prakse. Veliki broj ilustracija daje svakom svesku, pa i ovome jedan ljepši izgled i veću vrijednost. Djelo se približuje svome završetku, pa će postati neophodno potrebnim pomagalom u svakoj svećeničkoj knjižnici.

Neki su naši svećenici već na početku bili nezadovoljni s činjenicom, da je o nekim našim stvarima i ljudima u ovom leksikonu netačno bilo pisano. Potpisani je to i pokazao u recenzijama odnosnih svezaka (Vidi: Bogosl. Sm. 1930, str. 482, i 1931. str. 246). Nijemcima nije zamjeriti, što nas slabo poznaju, ali je zamjeriti našim ljudima bogoslovima, što se za stvar naše hrvatske povijesti u ovom leksikonu nikako ne zanimaju.

I u ovom svesku o Strossmayeru piše pok. salcburški kancelar Greinz, o Saloni J. Sauer, a o Stadleru, Sarajevu, Splitu i dr. Slovenac Turk.

Bez obzira na ovo, leksikon je vrijedan svake preporuke. **A. Ž.**

Penido, M. T.-L.: **La conscience religieuse.** Essai systématique suivi d'illustrations. Collection »Cours et documents de Philosophie« publiée sous la direction d'Yves Simon. 8°, VI+252 pp., Paris (P. Téqui) 1935. Stoji 20 franc. franaka.

Pisac ove knjige, pristaša strogog tomizma, hoće u prvom redu pridonijeti nešto tačnijem određivanju definicije i zadaće psihologije religije. O tom radi naročito u prvom poglavlju (1—40). Razlikuje tri tipa odn. tri osnovne kategorije psihologije religije, i to ne kao da se svi dosadašnji radovi na području psihološkog istraživanja religioznosti mogu jednostavno uvrstiti u jednu od ovih kategorija, nego u tom smislu što se po njemu religiozni čin može psihološki promatrati i ispitati pod ovim trostrukim vidom: pod empiričkim, filozofskim i teološkim vidom. Empiričku psihologiju religije možemo uglavnom shvatiti u dvostrukom smislu. Prvo, da ispitujemo vanjsko reagiranje subjekta u raznolikim »religioznim« situacijama (»behaviouristički« pravac); a drugo, da nastojimo utvrditi i protumačiti psihički sadržaj same religiozne svijesti (introspektivni pravac). Filozofski je tip psihologije religije zapravo dio filozofije religije, jer se bavi ontološkim raščlanjavanjem religioznih čina. Teološki opet tip psihologije religije promatra religiozne čine pod vidom objave odn. pod vidom njihove nadnaravnosti, tako da je to formalno teologija, a samo materijalno psihologija. Penido pobliže ispituje vrijednost empiričke psihologije religije, ukoliko se odnosi na psihološko istraživanje religiozne svijesti. Odgovarajući na Schelerove fenomenološke prigovore brani mogućnost psihologije religije, ali odmah naglašuje i njenu »radikalnu nedostatnost«. Ispravno primjećuje da ona kao takva ne odlučuje o samoj specifičnosti religioznih čina, već samo klasificira i opisuje one svijesne čine, za koje subjekt sigurno drži da su religiozni. Pozivajući se na Maritainov pojam znanosti smatra da je psihologija religije nužno ovisna o filozofskim i teološkim orijentacijama, a da ipak ne gubi svoju metodičku autonomiju. U tom je samo toliko istine, da čisto psihološko promatranje ne vodi do zadnjeg odgovora o biti pojedinih pojava što ih istražuje. To ona uostalom ni neće! Međutim u piščevu se shvaćanju očituje naročita pozitivna uloga filozofije i teologije, pa se prema tome čini da pisac dezavuira ono što je malo prije tvrdio, naime da psihologija nikako ne odlučuje o tom što specifički odgovara religioznim činima subjekta u objektivnom redu. To ne znači da je psihologija naprosto nedostatna, nego da je došla do granica svoje kompetencije, pa da prepušta svoje rezultate daljnem, formalno novom postupku. Zato njen odnos prema filozofiji i teologiji u principu nije drukčiji od odnosa empiričke nauke koja radi o religioznom predmetu. Možda ni pisac nije htio više reći, jer je smatrao potrebnim naglasiti »qu'il ne s'agit point de principes constitutifs, mais de principes régulateurs« (26). Ipak je metodički previše rečeno, kad pisac u svom psihološkom tumačenju takozvane naravne intuicije Boga jednostavno polazi od metafizičke i spoznajnoteoretske pretpostavke, da je takva intuicija »iluzorna«. —

Obzirom na nadnaravni religiozni život Penido dobro izvodi da milost ne uništava psihičke zakone. Izvanjska empirička sličnost pojava ipak još ne daje pravo da zaključujemo na slične uzroke, jer ontološko tumačenje te sličnosti prelazi granice čiste psihologije.

Najinstruktivnije od svih je drugo poglavlje (41—131) o općoj tipologiji kršćansko-religioznog obraćenja. Pod genetičkim i strukturalnim vidom pisac samo »razlikuje« (ne analizira, a još manje tumači) različite tipove, da tako odredi bit obraćenja. Time su ujedno naznačene granice ovog piščevog rada. U bitnom je to samo referat o psihološkoj literaturi obraćenja s nekim kritičkim refleksijama. Ali baš to preporučuje ovo poglavlje, naročito kao prvu pouzdanu orijentaciju. — Treće poglavlje (133—158) nastoji pobiti patološke teorije ascetizma. Pravi je ascetizam »une méthode crucifiante de perfectionnement moral« (139). U praktičnom životu ima puno pseudo-ascetizma. To treba spoznati, pa je tim pitanje riješeno. Krivo drži P. Janet da je ascetizam u jezgri patološki stav. Njegova paralogistička teorija o ascetizmu vodi računa samo o vanjskoj sličnosti između askeze i mnogovrsnih patoloških pojava, a potpuno zanemaruje introspektivni moment. Psihopatološka se metoda ne smije jednostavno primjenjivati na pojave normalne psihologije. To bi bio »sterilni behaviorizam« ((149). I zaista, Janetova psihijatrija obuhvaća samo površinu kršćanske askeze. Još više nego Janet zaletio se nedavno norveški psihoanalitičar K. Schjelderup, koji smatra da se ascetizam sastoji isključivo u tome, kao da se svijesno stavlja neki gat (ustava, brana) seksualnom instinktu. — Četvrto se poglavlje (159—175) bavi pitanjem takozvane naravne intuicije Boga. Kako sam već natuknuo, pisac polazi od metafizičke i spoznajnoteoretske pretpostavke, da je takva intuicija »iluzorna«. Stoga u svom psihološkom tumačenju toga pitanja jedino hoće pokazati da je ta intuicija jedna vrsta »kondenziranog mišljenja«, to jest proces, koji je po svojoj logičkoj strukturi diskurzivan, ali koji nam kao takav nije svijestan. Štoviše, psihološki se u tom slučaju ne može govoriti o diskurzivnom zaključivanju, ali takav čin konačno ipak potiče od jednog diskurzivnog procesa. Prema tome Penido onda kvalificira takozvanu religioznu intuiciju kao »pseudointuiciju«. — Pod naslovom »Autour de Marie de l'Incarnation« pruža nam pisac u zadnjem poglavlju (177—244) konkretnu »ilustraciju« svojih sistematskih izvoda u tumačenju religioznog i mističnog života jedne francuske službenice Božje iz 17 stoljeća. To je tumačenje danas još prijeporno.

Mnogo smeta što nije jedinstveno i dosljedno provedena terminologija u pogledu izraza »philosophie religieuse« i »philosophie de la religion«, »psychologie religieuse« i »psychologie de la religion«. Nije uvijek jasno što pisac želi reći. Zato dosta zagonetno zvuči njegova tvrdnja da je religijska psihologija« samo dio »filozofije religije«, naročito ako imamo pred očima da se filizofski tip psihologije religije po njemu formalno tiče »religijske filozofije«, a ne »religijske psihologije« (4—5). Pisac krivo citira »Walter Gruehn« (166), jer treba biti Werner Gruehn. Osim toga ima u stranim citatima mnogo štamparskih pogrešaka. Pisac nigdje ne spominje da je poglavlje »Sur l'intuition ‚naturelle' de Dieu« zapravo članak, koji

je 1932 godine pod istim naslovom štampan u časopisu »Revue des sciences philosophiques et théologiques«. Ni sadržajno ni stilistički nema znatnije promjene; jedva da je štogod nadodano. Zato je trebalo upozoriti na tu činjenicu, naročito danas, kad je već takoreći na svim područjima znanosti skoro nemoguće svladavati bogatu stručnu literaturu zbog vremena i pomanjkanja novaca. Tko pročita ovu knjigu, ne treba se više truditi da dođe do istog članka u navedenom časopisu.

Kao cjelinu možemo ovu knjigu preporučiti svima onima, koji se žele orijentirati u naprijed spomenutim psihološkim pitanjima kršćanske religije. **Dr. Vilim Keilbach**

Merkelbach H., O. P.: Quaestiones de embryologia et de sterilisatione; B. series altera, II.bis Liège 1937. 8° str. 104.

U zbirci »Quaestiones pastorales«, što ih je autor izradio i objelodanio za porabu svećenstvu u dušobrižničkoj praksi, ova je knjiga nastavak onoga sveska, što nosi naslov: *Quaestiones de embryologia et de ministratione baptismatis«* (2. izdanje 1928). Ovdje su obrađena pitanja, što se u glavnom tiču operacionih zahvata u organizam muškarca ili žene i njihove moralne dozvoljenosti: sectio caesarea, craniotomia, abortus, excisio uteris gravidi, operatio circa foetus ectopicos, ablatio sacci foetalis et oviductus foetum continentis. Čitav drugi dio radi o sterilizaciji, koja je u naše vrijeme postala toliko poznata i praktikovana.

Lakim stilom, preglednim poredajem materijala, točnom oznakom pojmova i preciznošću izričaja odlikuje se ovo djelo. U svim pitanjima, koja se ovdje razvijaju zauzima autor svoje gledište, nakon što je iscrpno izvijestio o stanju u kojem se nalazi raspravljanje među bogoslovima. Ne će se tkogod svagdje složiti možda s autorom: tako n. pr. u pitanju, da li je effectus indirectus uvjetovan samo od prirode djela, kako misli M., ili je potrebno paziti i na nakanu činitelja (str. 22), kako traži Vermeersch. Jednako je u pitanju ženidbe sterilizovanih (str. 93) i prava na bračni život (str. 96), gdje se M. odlučuje za starije mišljenje, koje drugi ne dijele.

Preporučujemo M. pastoralna izdanja kao solidne priručne knjige, koje orijentiraju u svim pitanjima moderne suvremene pastve.

Prof. **A. Ž.**

Germanus A. C. J. (Congr. Pass.). **Passionis Domini nostri Jesu Christi praelectiones historicae** ad usum scholarum redactae. 3 vol. in 8:

Vol. I.**A Cena Bethanica ad Iesu Christi comprehensionem.** Pag. 270, 1933. Lib. It. 12.—.

Vol. II. **A Iesu comprehensione ad eius traditionem gentibus.** Pag. 328, 1934. Lib. It. 12.—.

Vol. III. **A Iesu gentibus traditione ad eiusdem in cruce supplicium.** Pag. 520, 1936. Lib. It. 15.—.

Casa Editrice Marietti, Via Legnano, 23 — Torino (118).

Sv. Pavao od Križa osnovao je kongregaciju redovnika Pasionista, sa specijalnom zadaćom, da u pučkim misijama i inače potiče vjerni puk na razmatranje muke i smrti Isusove. Nedavni general družbe, a sada apostolski delegat u Istočnoj Indiji Leo a S. Corde Jesu, izradio je po mandatu generalnog kapitula 1930. godine statut, prema kojemu će klerici

njihovoga reda za vrijeme svoga filozofskog studija učiti i pasiologiju, nauku, koja raspravlja o muci Spasiteljevoj. Ta se predavanja drže kroz tri godine i to petkom. Profesor pasiologije kod pasionista u Rimu jest P. Germanus a Corde Jesu. On je svoja predavanja priredio za štampu te ih postepeno izdao u ove tri knjige.

U prvoj knjizi, nakon prikaza o potrebi i o načinu studija pasiologije, obradjuju se dogadjaji zadnje večere i svi koji se zbiše u medjuvremenu dok nije Isus uhvaćen u vrtu Getsemani. Zadnju je večeru pisac opširno obradio, sve momente kronološki poredao, raščlanio i razjasnio. Divan je za razmatranje Isusov govor učenicima na zadnjoj večeri. Na str. 132.—142 raspravlja se ono sporno pitanje, da li je izdajnik Juda primio sv. pričest ili je prije iz dvorane otišao. I ako su, kaže auktor, citirajući Foncka, mnogi sv. Oci i tumači sv. Pisma u srednjem vijeku uzimali, da je Juda bio prisutan kod sv. pričesti, ipak tekstovi sv. Pisma pomno ispitani i skladno poredani, ako ne apsolutnom sigurnošću, a ono barem s najvećom vjerojatnošću govore za odsutnots Judinu.

U drugoj je knjizi izdaja Judina i bijeg apostola, vodjenje Isusa Ani i formalno sudjenje po sinedriju te izricanje osude; zatim trostruko zatajenje Petrovo i tužni svršetak Judin. Vrlo je lijepo auktor prikazao sud sinedrija i u tom pokazao da dobro pozna rabinsku literaturu.

Odlika treće knjige jest obilna literatura, koju pisac na početku navodi. U tom je svesku obradjeno Isusovo mučenje i smrt. Na str. 9.—11. iznosi mišljenja o tom, na kojem je mjestu mogla biti sudnica Pilatova. Kaznu bičevanja prikazao je auktor na temelju suvremenih dokumenata. Postavlja i pitanje sudbine Pilatove, te njegove žene Klaudije (str. 230.). Iznosi rezultate historijske znanosti o postajama križnoga puta te o Veronici, koja da nije historijska osoba, nego »Veronica nomen erat imaginis (vera icon), non vero mulieris.« Ne protivi se štovanju t. zv. Veronikinog rupca u bazilici sv. Petra u Rimu, koje je osnovano na staroj predaji, a zalaže se za autentičnost turinškog platna, o čijoj autentičnosti svjedoče rezultati mikrofotografskog snimanja (str. 129.). Isusa su podizali na već osovljeni križ i tada ga gore pribijali (str. 299.).

Golgotsku dramu pisac lijepo završuje s apoteozom Isusova Uskrsnuća.

U ovom su djelu sabrani svi, pa i najnoviji rezultati povijesti, biblikuma, etnografije i dogmatike, koji se na predmet odnose. Stil je lagan i jasan. Scene se iznose pred nas kronološkim redom. Pisac se ne gubi u sitnicama niti razvlači pitanja, koja su sporna među učenjacima. On samo kaže u čemu je kontroverzija, tko kakove dokaze iznosi i koja se sentencija čini vjerojatnijom. Prvi svezak je dobar, drugi je još savršeniji od prvoga, a treći je dotjeraniji od prvoga i drugoga.

Ovo će djelo izvrsno poslužiti svakomu za razmatranje, zatim za propovijedi u korizmi, za pouke i egzorte, a služiti će i u naučne svrhe, jer je znanstveno izrađeno, iznosi znanstvene rezultate do kojih se došlo na tom području i citira golemu literaturu, poredanu alfabetskim redom. Latinski jezik i stil jasni su i lagani te bi djelo bilo zgodno za zajedničko čitanje u novicijatima i sjemeništima. **D. Nežić**

Abbé Emm. Legrand: Apôtres et Martyrs, in 12°, 292. str. Paris 1937 Téqui, Rue Bonaparte 82.

Francuski se misionar abbé Emm. Legrand proslavio već svojim prvošnjim djelom: »Notre-Dame de Montmorel«. To djelo, što ga možemo nazvati hvalospjevom jednoj normandskoj opatiji doživjelo u jednoj godini dva izdanja te je nagrađeno po Francuskoj Akademiji 1935. godine. Nakon kratkog razmaka javlja se pisac svojom knjigom: »Apôtres et Martyrs«, prepojenom apostolskim žrtvama i mučeničkom krvlju velikih misionara blaženoga Ivana de Brébeuf i blaženoga Augustina Chapdelaine te tolikih drugih.

Legrand je u knjizi prikupio podatke o misionarima francuske narodnosti, te ih iznio zajednički u jednoj knjizi, da im sačuva spomen, a živući naraštaj oduševi za dobro i žrtvu. Zato pisac u poglavljima govori redom o misionarima-francuzima što djelovahu u Africi, Aziji, Kanadi, Koreji, *Japanu, Kini, Tibetu i Mandžuriji.*

Opisuju se u ovoj knjizi mnogi francuski misionari, ali nijednu ličnost ne donosi pisac sa toliko svijetle intuicije, s toliko prirodne svježine, kao što donosi ličnosti bl. Brébeufa i bl. Chapdelainca. Njihova su imena, »dva stožera oko kojih se kreće povijest francuskih misija u Sjevernoj Americi kroz 17. stoljeće i na azijskom kontinentu u 19. stoljeću.«

I ako knjiga sadrži brojne historijske podatke i cifre, ipak se čita lagano kao roman, jer je pisana vrlo ugodnim i lakim stilom Mnoge stranice drže čitatelja u napetosti kao najzanimiviji članci iz misijskih glasnika.

Plemenita želja abbé Leganda, da njegovo djelo bude pobuda za svećenička i misionarska zvanja zacijelo može imati podlogu u ovoj produhovljenoj, zanosnoj i srdačnoj lektiri.

J. Korner

Ivan-Josip od Svete Terezije: Domišljata ljubav Isusova u Euharistiji i ljudska nezahvalnost prema njemu. Preveo N. P. Sarajevo 1937. In 12°, str. 171. Cijena 20 din.

Knjiga je peti svezak »Vrela života«, knjižnice za duhovni život. Prevod je djela izašlog 1690. god. na talijanskom jeziku, a zatim 1722. na portugalskom. Pisac je karmelićanin. Djelce je vrlo zavolio i svuda ga širio papa Inocent XII. te je ubrzo u Italiji doživilo 5 izdanja.

Naslov kazuje, da knjiga imade dva dijela. U prvom se pokazuje nježna i velika ljubav Isusova prema ljudima. Ta se golema ljubav upoznaje promatrajući činjenice, da Isus ustanovljuje presv. Oltarski Sakramenat kad ga ljudi najviše vrijeđaju, kad mu je ostaviti zemlju, i ako znade, kakove će mu uvrede ljudi nanositi; ustanovljuje ga da se žrtvuje za ljude, da zemlju učini nebom, da bude svuda prisutan. Sve je to obrađeno u zasebnim poglavljima, a razlozi se iznose u klimaksu, te snažno djeluju na srce čitatelja. Drugi je dio knjige antiteza prvomu. Upoznavši veličinu ljubavi Isusove spram ljudi, treba razgledati nezahvalnost ljudsku prema euharistijskom Isusu. Zato se u drugom dijelu nižu razmatranja o uvredama koje se Isusu u Svetotajstvu nanose nevjerom, obeščašćenjem Svetih čestica, nemarom u pohađanju Njega, nečednostima u crkvi, mlakošću, svetogrdnim primanjem sv. pričesti, hladnoćom svećenika kod sv. misne žrtve.

Prevodioc veli, da je riječ »finezze« preveo »domišljata ljubav«, jer u hrvatskom jeziku nema adekvatnog izraza. Držim, da je bolje prevesti s: nježna pažnja, skrb, nježna, velika ljubav ili se mogao ostaviti natpis kao nad prvim dijelom knjige: Isusova ljubav prema ljudima u Euharistiji. Drugi dio knjige je antiteza prvoga dijela. A nije »velika nezahvalnost« antiteza »domišljate ljubavi«, nego velike ljubavi, velike pažnje, nježne ljubavi ili jednostavno: nezahvalnost je pojam protivan svakoj skrbi i ljubavi, a ne samo domišljatoj.

Djelce je pisano nježno i uvjerljivo, razmatranja osvajaju čitatelja te je užitak poslužiti se njima prigodom klanjanja Svetotajstvenom Isusu. Napose su osjećajna četiri razmatranja što slijede drugi dio knjige, koja su sastavljena u obliku kolokvija. Isus zove dušu k sv. pričesti, ona želi sjedinjenje i nakon primitka sv. pričesti duša se zahvaljuje.

Na kraju knjige dodana je prema sv. Tomi sastavljena raspravica o načinu Isusove prisutnosti u sv. Euharistiji i o kvarenju prilika, zatim o čestoj sv. pričesti te o ustanovi noćnoga klanjanja.

Knjižica je srodna sa »Iskricama ljubavi k svetootajstvenom Isusu.

»Vrelo Života« je izdanjem ove knjižice pridonijelo opet jedan lijepi prilog našoj duhovnoj literaturi. **J. Pašić**

Uredništvo je primilo:

Od Hrv. književnog društva sv. Jeronima:

1. **Danica,** kalendar za 1938.
2. **Lach dr. M.: Mala biblija,** 12°, str. 128.
3. **Perović dr. B.: Komunizam,** 8°, str. 95.
4. **Ivšić dr. M.: Društveni život na selu,** 8°, str. 110.
5. **Bogdan Ivo: Svjedočanstva o Rusiji,** 8° str. 78.
6. **Gorupić Stj.: Ban Jelačić,** 8°, str. 88.
7. **Radić o. I.: Budi pobožan,** 8°, str. 94.
8. **Lasman dr. F.: S onu stranu Kapele,** 8°, str. 71.
9. **Subotić: Dvije golubice,** 8°, str. 125.
10. **Čuturić fr. L.: Marijan i Emina,** 8° str. 64.

Od izdavačke knjižare Marietti, Torino:

11. **Carbone Caesare: Praxis ordinandorum,** 8°, XVI + 254.
12. **Simon-Prado: Praelectiones biblicae,** Vetus testamentum, liber alter: de libris didacticis, 8°, str. XV + 275, Lit. 20.
13. **Moretti A.: De sacris functionibus** episcopo celebrante, assistente, absente, vol. II., 8° str. XVI + 586, Lit. 30.
14. **Missae Defunctorum** ex missali romano desumptae, 4°, str. IX + 44.
15. **Aertnys-Dankelman: Compendium liturgiae** sacrae juxta officii recitatione, edit. X., 8° str. VIII + 195, Lit. 10.
16. **A Coronata conte Mathaeus: Compendium juris canonici** vol. I., 8°, str. , Lit.

*

Uredio: Dr. A. Živković.